JOÃO JOSÉ REIS

A MORTE É UMA FESTA

RITOS FÚNEBRES E REVOLTA POPULAR NO BRASIL DO SÉCULO XIX

JOÃO JOSÉ REIS

A MORTE É UMA FESTA

Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX

COMPANHIA DAS LETRAS

Capa:
Ettore Bottini
sobre *Cortejo fúnebre de um filho de rei negro* e
O Santo Viático levado a um doente (quarta capa),
de J.-B. Debret (*Voyage pittoresque et historique au Brésil.*
Paris, Firmin Didot Frères, 1839,
v. 3, pranchas 12 e 16)

Preparação:
Márcia Copola

Revisão:
Carmen S. da Costa
Marcos Luiz Fernandes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reis, João José, 1952-
A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX / João José Reis. — São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Bibliografia.
ISBN 85-7164-191-9

1. Brasil — História — Revolta da Cemiterada 2. Funerais — Ritos e cerimônias — Brasil — Século 19 3. Morte — Aspectos sociais — Brasil — Século 19 I. Título. II. Título: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.

CDD-306.09104
-393.9098104
91-2452 -981.04

Índices para catálogo sistemático:
1. Cemiterada : Revolta : Brasil : História social : Século 19 981.04
2. Funerais : Ritos : Brasil : Costumes : Século 19 393.9098104
3. Morte : Brasil : História cultural : Século 19 30.098104
4. Revolta da Cemiterada : Brasil : História social : Século 19 981.04
5. Ritos fúnebres : Brasil : Costumes : Século 19 393.9098104

1991

Editora Schwarcz Ltda.
Rua Tupi, 522
01233 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 826-1822
Fax: (011) 826-5523

Para Amélia

O morto atravessou o espelho
Para ele nada mais será escuridão.

Canção jeje

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram para a realização deste livro. Os funcionários das bibliotecas e arquivos onde pesquisei facilitaram meu acesso aos acervos sob sua responsabilidade. Na coleta de dados, contei com dedicada colaboração de Roberto Dantas, Epaminondas Macedo, Antonio Henrique Valle, Cecília Moreira Soares e Walter Fraga Filho. Maria Eunísia Bressi, funcionária exemplar do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), me introduziu no pequeno mas precioso arquivo da Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, e me ajudou a localizar documentos. Encontrei muita simpatia e afabilidade entre os membros dessa secular instituição negra. Muito aprendi do sr. Júlio Silva.

Amigos, colegas e alunos leram e comentaram este trabalho. Ligia Bellini foi a primeira que viu e anotou sua primeira versão. Katia Mattoso fez observações detalhadas a uma versão intermediária, corrigindo erros e indicando rumos. Cândido da Costa e Silva interrompeu seu próprio trabalho de pesquisa para comentar vários capítulos e sugerir fontes, com a competência de um especialista em história religiosa. Vivaldo da Costa Lima leu a primeira versão, me incentivou a continuar, conversou muito sobre o projeto; conhecedor como poucos da bibliografia sobre a morte, colocou a minha disposição os livros de sua biblioteca sobre o assunto, alertando-me a todo momento para novos e importantes títulos. Marli Geralda Teixeira, Mario Augusto Silva Santos e Sandra Lauderdale Graham comentaram uma parte do livro. Este já estava pronto, mas deu tempo para incluir algumas das idéias surgidas de discussões com meus alunos de mestrado. Judith Allen, Patricia Aufderheide, Moema Parente Augel e Luiz Mott gentilmente colocaram a minha disposição suas anotações de pesquisa. Além disso, Mott sugeriu fontes, emprestou livros e sempre respondeu prontamente a minhas questões sobre catolicismo, que conhece bem. Naomar de Almeida e Luís Henrique D. Tavares recomendaram livros e artigos que eu desconhecia.

Da Europa, Antonio Fernando e Miriam Guerreiro, Celene Fonseca, Silvia dos Reis Maia e Ubiratã Castro de Araújo enviaram documentos de arquivo, livros e outros materiais que lhes pedi.

Holanda Cavalcanti é a principal responsável pelas fotos e reproduções neste livro, trabalho que fez com profissionalísmo, criatividade e interesse. Luciano Andrade dedicou horas à revelação e ampliação da maioria dos filmes.

Ana de Lourdes R. da Costa colocou a minha disposição a coleção de mapas do Mestrado de Arquitetura e Urbanismo da UFBa.

Paulo César Souza contribuiu de várias formas: me animou todo o tempo, deu conselhos editoriais, leu, comentou e revisou a versão quase final do texto.

Maria Amélia Almeida acompanhou o trabalho desde o início e fez críticas importantes. Amélia, Demian e agora Natália me têm dado muitas lições de vida.

A maior parte deste livro foi escrita quando estive associado ao Institute of Latin American Studies da Universidade de Londres, cujo diretor, Leslie Bethell, me acolheu generosamente. Foi decisivo o apoio do Departamento de História da UFBa, me liberando das atividades de ensino por dois anos para pesquisar e escrever. O CNPq financiou o projeto do qual este livro é um resultado parcial.

ABREVIATURAS

ABNRJ	Anais da Biblioteca Nacional.
ACP	Arquivo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia.
ACS	Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador.
ACSF	Arquivo do Convento de São Francisco de Salvador.
AHU	Arquivo Histórico Ultramarinho, Lisboa.
AINSR	Arquivo da Ordem Terceira (ex-Irmandade) do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo.
AMC	Arquivo Municipal de Cachoeira.
AMM	Arquivo do Memorial de Medicina da Bahia.
AMRE	Archives du Ministère des Relations Exterieures, Paris.
AMS	Arquivo Municipal de Salvador.
AN	Arquivo Nacional.
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.
AOTC	Arquivo da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo.
AOTSD	Arquivo da Ordem Terceira de São Domingos.
AOTSF	Arquivo da Ordem Terceira de São Francisco.
APEBa	Arquivo Público do Estado da Bahia.
ASCMB	Arquivo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia.
BL	British Library, Londres.
BNRJ	Biblioteca Nacional.
BPBa	Biblioteca Pública da Bahia.
CEB	Centro de Estudos Baianos, UFBa.
DS	Diário de Saúde.
FMBa	Faculdade de Medicina da Bahia.
HAHR	Hispanic American Historical Review.
IGHBa	Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.
IT	Coleção de Inventários e Testamentos do APEBa.
JASO	Journal of the Anthropological Society of Oxford.
LRO	Livros de Registro de Óbitos (Freguesias de Salvador).

LRT	Livros de Registro de Testamento do APEBa.
MAS	Museu de Arte Sacra da Bahia.
PRO/FO	Public Record Office/Foreign Office, Londres.
RDHUFMG	Revista do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais.
RIGHBa	Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.
RIGHB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil.
RMF	Revista Médica Fluminense.
SMRJ	Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro.
SSP	Semanário de Saúde Pública.
UFPa	Universidade Federal da Bahia.

Introdução
A CEMITERADA

Extraordinário acontecimento teve lugar na Bahia do século passado: uma revolta contra um cemitério. O episódio, que ficou conhecido como Cemiterada, ocorreu em 25 de outubro de 1836. No dia seguinte entraria em vigor uma lei proibindo o tradicional costume de enterros nas igrejas e concedendo a uma companhia privada o monopólio dos enterros em Salvador por trinta anos.[1]

A Cemiterada começou com uma manifestação de protesto convocada pelas irmandades e ordens terceiras de Salvador, organizações católicas leigas que, entre outras funções, cuidavam dos funerais de seus membros. Naquele dia, a cidade acordou com o barulho dos sinos de muitas igrejas. Os mesmos sinos usados na convocação para missas, procissões, festas religiosas e funerais eram agora dobrados para chamar ao protesto coletivo. A reunião fora marcada para acontecer no terreiro de Jesus, no adro da igreja da Ordem Terceira de São Domingos. De suas sedes, marcharam para ali centenas de membros de irmandades.[2]

Na praça do terreiro estavam, além da igreja de São Domingos, as igrejas do antigo Colégio dos Jesuítas (atual Catedral) e a de São Pedro dos Clérigos; a uma pequena distância, podia-se ver a igreja do convento de São Francisco e a seu lado a da Ordem Terceira de São Francisco. Do terreiro, por sobre os telhados dos sobrados, era possível ver as torres de muitas outras igrejas, inclusive a Sé, que abrigavam dezenas de irmandades. Com seus muitos templos, o lugar era uma espécie de território sagrado da Bahia.

Do terreiro, os manifestantes seguiram para a praça do Palácio (hoje praça Tomé de Sousa ou Municipal), uma caminhada de poucos minutos. Ali estavam localizados a Câmara Municipal, em cujo subsolo ficava a prisão da cidade, e o acanhado palácio do governo provincial. A praça era o centro político da cidade.

Os confrades lá chegaram com pompa, vestindo seus hábitos e capas, carregando cruzes e as coloridas bandeiras que identificavam cada irmandade. Segundo relato do presidente da província da Bahia na época, Francisco de Sousa Paraíso, "todas, ou quase todas as irmandades se apresentaram em corpo com

suas insígnias ante o Palácio do Governo''.[3] Uma verdadeira procissão religiosa, que tirou a legitimidade do uso da força contra os participantes: ''difícil cousa seria empregar a força contra homens revestidos de opas e munidos de cruzes alçadas'', justificou-se posteriormente o chefe de polícia, Francisco de Sousa Martins, defendendo-se da acusação de inércia.[4]

Mas não só os membros de irmandades responderam ao chamado dos sinos; logo apareceram muitas outras pessoas. A cidade estava alerta para os acontecimentos. Nos dias anteriores à manifestação circulara um abaixo-assinado denunciando os ''cemiteristas'', como foram rotulados os adeptos do Campo Santo — pois este era o nome do novo cemitério —, principalmente seus proprietários. E assinaram esse documento não apenas os membros de irmandades. Não parece inteiramente correto, portanto, o julgamento contemporâneo do advogado Antônio Pereira Rebouças, quando observou: ''A população de ambos os sexos, que ao princípio não passaria de expectadora, se foi entusiasmando até tocar o extremo do maior grau de frenesi''. A ''população'' também tinha interesses seus ali em jogo, e se juntou às confrarias para defendê-los.[5]

Em frente ao palácio muitos discursos foram feitos contra a empresa, e o manifesto de 280 assinaturas, encabeçadas pela do poderoso visconde de Pirajá, além de várias petições de irmandades foram entregues ao presidente da província. Este decidira receber os representantes das irmandades, e só estes, mas enquanto dialogava com os líderes o palácio seria invadido por manifestantes, membros ou não das confrarias. Grande confusão, ''não deixando de haver algumas questões de exacerbação da parte de alguns homens sequiosos mais de novidades do que de providências a respeito do objeto do dia'', acusou o chefe de polícia ali presente.[6] Pedia-se a anulação da lei que havia proibido os enterros nas igrejas e concedido o monopólio de sepultamentos. Um observador contemporâneo, em carta publicada em 5 de novembro pelo *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, entendeu que os manifestantes queriam apenas que as irmandades continuassem a enterrar seus membros. Mas isto certamente não satisfaria aos que não pertencessem a irmandades, nem aos padres e frades que queriam continuar sepultando os mortos em suas igrejas. O certo é que, sob pressão, o presidente cedeu à reivindicação do abaixo-assinado de suspender a proibição até o dia 7 de novembro, quando em sessão extraordinária a Assembléia Provincial, que no ano anterior elaborara a Lei do Cemitério, decidiria sobre o assunto.

Terminadas as negociações, o palácio foi abandonado, com alguma ajuda da polícia, e a praça evacuada lentamente sob novo repique de sinos das igrejas. O relato do presidente omite discretamente a concessão da licença de sepultamento e a invasão do palácio pelas irmandades e o povo, mas confirma que a multidão começou a se dispersar com a promessa de convocação extraordinária da Assembléia Provincial, ressalvando que seriam também ouvidos os donos do Campo Santo. Houve quem atribuísse o que se seguiu à demonstração de fraqueza da primeira autoridade da província.[7]

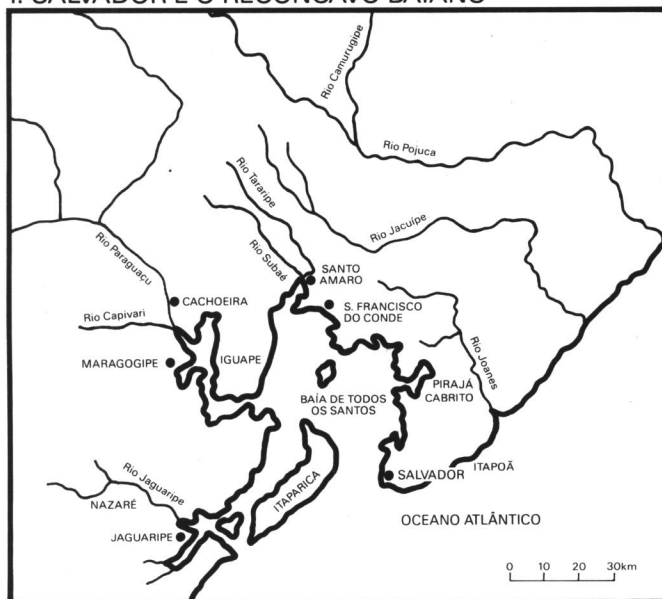
1. Praça do Palácio

Com efeito, mais tarde o presidente relatou arrependido: "esta minha deliberação ditada pela prudência não fez aplacar o exaltanismo [sic] contra o Cemitério". O chefe de polícia alegaria ter previsto tudo. Ele desde o início não teria acreditado no acordo de paz, argumentando com o presidente que negociações desse tipo terminavam por coagir o governo a ceder mais do que o possível. Após a manifestação na praça do Palácio, os participantes, "entusiasmados com o espetáculo das cruzes, das opas, hábitos de terceiros, tomaram a direção do cemitério", contou Francisco Martins. Perto da praça ficava o escritório da empresa funerária, que foi apedrejado enquanto os manifestantes gritavam contra um dos sócios: "morra José Antônio de Araújo", palavra de ordem que, numa revolta desse tipo, era de uma adequação retórica perfeita. Segundo uma testemunha ocular, foram mulheres as autoras do apedrejamento.[8]

Essa informação é confirmada pelo correspondente do *Jornal do Commercio*, que escreveu com um quê de ironia:

> Eram duas horas, haviam 1400 pessoas de povo, em Palácio, e ali se achava um escritório com uma linda tabuleta que indicava a escritura do Cemitério ou da Sociedade. Eis que de repente caía sobre ela uma nuvem de pedras que em dois minutos derrubou tudo, e dizem que as pedras tinham sido levadas por uma porção de mulheres que ali estavam e que as trouxeram debaixo das capas.

O relato confirma a iniciativa das mulheres, mas também revela que elas eram membros de irmandades e que houve premeditação. Assim, não foi somente "o povo" que deu início à violência na praça, mas gente organizada em irmandade. Enquanto apedrejavam, "davam vivas às Irmandades e morras aos Pedrei-

1. SALVADOR E O RECÔNCAVO BAIANO

ros livres, e de repente apareceu um *morra ao Cemitério*!". De novo a imagem fúnebre a animar uma luta religiosa revelada ainda na agressão verbal aos maçons, que em suas sociedades secretas pareciam ameaçar as associações comprometidas com a religião.

Diante da violência na praça, o presidente se apressou em deslocar trinta policiais para reforçar um destacamento militar postado no Campo Santo, mantendo também em alerta homens da artilharia do Exército. Em outra ordem recomendou ao juiz de paz encarregado que tomasse "todas as providências necessárias para que seja inteiramente dispersado o ajuntamento de pessoas que tem concorrido para o lugar do Cemitério, evitando que se cometam excessos, e se perturbe de qualquer modo a tranqüilidade pública". As sucessivas mensagens de Paraíso revelam um governante que sentia estar perdendo o controle da situação.[9]

A multidão chegou ao cemitério antes das novas tropas. Segundo o autor da carta para o *Jornal do Commercio*, ao meio-dia teve início a manifestação no palácio; às duas horas, o apedrejamento do escritório. O cemitério ficava a cerca de três quilômetros do centro da cidade, o que colocaria o início de seu assalto entre três e quatro horas da tarde. Acreditamos, entretanto, que tudo acontecera mais cedo, pelo menos três horas antes, como sugere mais de um testemunho. Antônio Rebouças, por exemplo, contou que a manifestação foi das

dez da manhã ao pôr-do-sol. O *Jornal do Commercio* também noticiou o movimento da turba após os "morras" ao cemitério, ainda na praça: "A esta voz todos se dirigiram ao Cemitério com machados, alavancas e outros ferros, e em número de mais de 3 mil pessoas, em menos de uma hora, deram com o Cemitério em baixo, quebrando tudo e deitando fogo ao que podia arder". Os instrumentos foram apanhados em obras nas ruas vizinhas à praça do Palácio e no próprio cemitério, que apesar de inaugurado não estava pronto.

No Campo Santo, o estrago foi quase completo, e os manifestantes não gastaram apenas uma hora, mas quase toda a tarde. Uma avaliação dos danos feita posteriormente por uma equipe de pedreiros, carpinteiros, canteiros e ferreiros, enumerou: destruição do portão e colunas da entrada principal; dos pilares, grades, portão de ferro em frente à cavalariça e cocheira; de sessenta carneiros de tijolo e inúmeras pedras de mármore de sepulturas; demolição e incêndio do muro de adobe que cercava o local; arrombamento do portão dos fundos. A essa lista devem ser acrescentados os coches, carruagens e panos funerários, que foram quebrados, rasgados ou queimados.[10]

Nem a capela foi poupada, sendo atacada ao som de seu próprio sino. As bicas de flandre foram roubadas, os vidros quebrados, o telhado destruído, perdendo-se cerca de cem milheiros de telhas. Mossas profundas foram feitas na porta principal, na tentativa de arrombá-la. Mal informado, o presidente escreveu que a capela "quase nada sofreu". O próprio capelão, José Maria Varela, teria escapado "milagrosamente do furor popular", segundo um relato anônimo da época. Só a chegada do visconde de Pirajá, o mentor do abaixo-assinado contra o cemitério, evitou a destruição total do templo. O visconde seria recebido com "vivas" pelos manifestantes. A pedido do chefe de polícia, ele persuadiu um grupo que se encontrava sobre o telhado de descer e se dispersar. A tropa então cercou o templo para protegê-lo. Enquanto isso, outros manifestantes continuavam demolindo outras instalações.[11]

De acordo com os peritos chamados a avaliar os danos, os manifestantes utilizaram "instrumentos contundentes ou instrumentos próprios das oficinas de construção, e em alguns lugares bem se vê ser somente impelidos pela força empregada". Várias testemunhas viram quando os rebeldes retornaram à cidade, levando barras de ferro e outros materiais arrancados do cemitério.[12]

Terminada a operação no Campo Santo, os manifestantes retornaram ao centro da cidade triunfantes e com grande alarido. Levavam nas mãos pedaços de madeira e de ferro, galões, franjas, bordaduras e restos de panos que decoravam os carros mortuários do cemitério. Um indignado estudante de medicina, Antônio José Alves, escreveu seis anos depois:

> Nenhum de nós deixa de recordar-se como em trofeos trazia pelas ruas públicas d'esta Cidade a escoria da plebe os fragmentos dos mantos funereos, dos carros, e das tumbas, dando vivas diferentes, e até ameaçando a aquelles que se mostravão descontentes de semelhantes scenas ou procurando disfeitar a alguem que sympathisasse com a instituição que elles acabavão de aniquilar!

Esse relato revela ter havido algum confronto, embora só verbal, entre manifestantes e cemiteristas.[13]

A polícia se manteve afastada quase o tempo todo. Ao visitar a Bahia três anos depois, Daniel Kidder foi informado de que soldados mandados para reprimir a multidão teriam se juntado a ela, mas não é certo que isso tivesse ocorrido. O chefe de polícia, que acompanhou de perto o movimento, chegaria a recomendar aos manifestantes que soltassem as barras de ferro apanhadas no saque, por constituírem provas do crime cometido. Martins temeu que, armados e exaltados, eles provocassem novo quebra-quebra, agora no centro da cidade, ampliando talvez o caráter da rebelião. Muitos teriam se desarmado e dispersado em atenção a esse apelo, mas muitos outros prometeram só deixar as ruas após nova manifestação em frente ao palácio. Aí chegando, após gritarem os *slogans* do movimento, teriam sumido. "Na verdade", conta o chefe de polícia, "depois desta solennidade, reentrou a cidade em socego." Mas parece que não foi só o que aconteceu no retorno à praça. Os rebeldes foram vistos empurrando um carro funerário trazido do Campo Santo, que acabou destroçado nas imediações do palácio do governo. Claude Dugrivel, comerciante e gerente do consulado francês na Bahia, escreveu a seu governo: "Os carros destinados às pompas fúnebres foram quebrados, queimados ou reduzidos a trapos nas ruas da cidade". E esta ainda não seria a última cerimônia da rebelião.[14]

De maneira mais calma, a Cemiterada continuou à noite. O povo de Salvador iluminou suas janelas com velas e tochas, como era costume por ocasião de júbilo público. Ou, ainda, mais a propósito, quando passavam as procissões do viático. Os manifestantes deram um caráter ritualístico à revolta. Naquela noite ainda se ouviram pela cidade gritos esporádicos de "morra o cemitério". No dia seguinte, muita gente visitou as ruínas do Campo Santo e, segundo Dugrivel, "a maioria parecia sentir alegria" pela destruição de um estabelecimento que acreditavam significar a "destruição da religião católica".[15]

LEITURAS DA CEMITERADA

Muito pouco se publicou sobre este movimento. Quem primeiro o fez, salvo engano, foi o formando de medicina Antônio José Alves, pai do poeta Castro Alves, que testemunhou o levante em 1836 e cinco anos depois defendeu uma tese acadêmica contra os enterros nas igrejas e centros urbanos. Na introdução relembrou a "scena de escandalo que representou a Bahia em 1836, a vergonhosa scena, que manchou uma das páginas da sua história [...], me revoltou sobre maneira, e me determinou a levantar meu primeiro grito contra a ruindade de nossas instituições". Ele denunciou a "superstição" do povo, a fraqueza do presidente da província, a ganância de padres e irmandades, mas também considerou impróprio o monopólio privado dos enterros. Os manifestantes foram qualificados de "ignorante e barbara turba", que na visão do médico não compreendia que a Bahia "destruía um dos abonos de sua civilização principiante [...]".[16]

O pensamento de Alves expressa a visão de alguém comprometido com os acontecimentos, partidário de um dos lados da disputa, mais do que a opinião de um narrador distanciado. Ou seja, as queixas de um médico higienista contra a ignorância do povo em assuntos de saúde pública. Não há indícios de que sua tese tenha servido de fonte para autores que vieram depois, mas estes bateram exatamente nas mesmas teclas.[17]

Numa passagem do tombamento que fez dos bens da Santa Casa da Misericórdia, publicado em 1862, Antônio Joaquim Damásio atribuiu a revolta a "interesses offendidos de Irmandades, de padres, de armadores e de outros, que lucravão com os enterros nas Igrejas!". Sob o pretexto de que a proibição desses enterros era anticristã, o povo fora incitado à violência. Contribuíra também a "pusilanimidade do Presidente da Província", que teria prometido suspender a proibição. Damásio, entretanto, reconheceria a inadequação do caráter privado da obra e do regime de monopólio, "que cohonestavão até certo ponto os clamores dos hypocritas".[18]

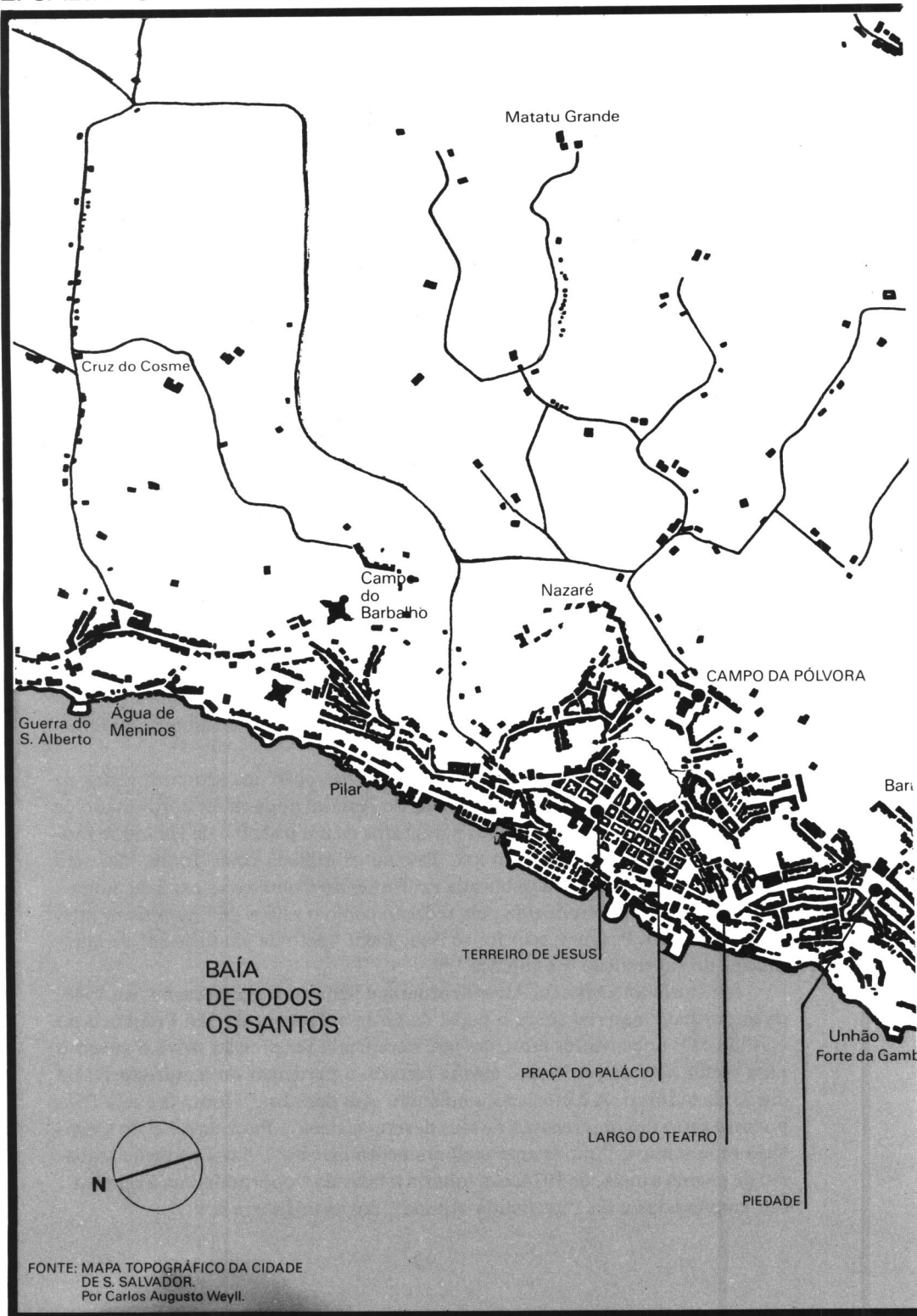
Damásio foi uma das principais fontes do historiador Braz do Amaral, que publicou um artigo sobre a Cemiterada na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, em 1918, posteriormente reproduzido em suas *Recordações históricas*, de 1921. Braz do Amaral seguiu de perto a interpretação de Damásio. Numa linguagem carregada de elitismo paternalista e patriarcalista, comparou o povo baiano em 1836 a "meninos mal educados" e o levante ao "grito da mulher hysterica". O levante teria revelado a "falta de cultura" do povo, "que estava tão atrazado e comprehendia tão pouco os seus reaes interesses que se oppunha a uma utilidade como era a construção de cemitérios". Mas acrescentou novos dados, embora vagos, como as razões médicas — omitidas por Damásio — que levaram à proibição. Ao que tudo indica, foi ele também o primeiro a relevar a atuação do visconde de Pirajá.[19]

Nenhum desses dois autores se deteve na narração dos acontecimentos de 25 de outubro de 1836. Pelo menos Braz do Amaral poderia ter aproveitado os quatro pequenos mas informativos parágrafos de um trabalho de Henrique Praguer, escrito no final do século XIX. Este autor utilizou como fonte, mas sem o indicar, a carta anônima publicada no *Jornal do Commercio* em 5 de novembro de 1836, carta introduzida pela redação como o relato de "hum facto interessante". Para Praguer, não foi só isso, e sim "acto de vandalismo, de ignorância, de superstição e estupidez".[20]

A historiadora Marieta Alves abordaria o tema com a publicação, em 1948, de importante material sobre o papel da Ordem Terceira de São Francisco no episódio. Os documentos mostram que a confraria fez pressão sobre o governo para abolir a lei da proibição, mas se recusou a participar da manifestação do dia 25 de outubro. A historiadora aplaudiu essa decisão: "Honra lhe seja feita por esse gesto de compreensão de seus deveres cívicos". Para ela a Lei do Cemitério representava "importante melhoramento urbano". Num pequeno trabalho de página e meia, de 1974, ela voltaria a falar da "oportuníssima iniciativa" dos empresários e da "irrefletida atitude" dos manifestantes.[21]

2. SALVADOR: A CIDADE LONGE DO CEMITÉRIO

FONTE: MAPA TOPOGRÁFICO DA CIDADE DE S. SALVADOR. Por Carlos Augusto Weyll.

BROTAS
RIO VERMELHO
Acu
Estrada do Rio Vermelho
OCEANO ATLÂNTICO
S. Lázaro
Garcia
CAMPO SANTO
Campo Grande de S. Pedro
Canela
N. S. da Graça
N. S. da Vitória
S. Antônio da Barra
Forte de S. Diego
Forte de S. Maria
Farol e Forte de S. Antônio
0
660 METROS

Todos esses autores viram no movimento, por um lado, uma estreita motivação econômica, por outro, uma expressão atrasada de religiosidade. Irmandades, padres, sacristãos, negociantes de artigos funerários teriam insuflado um povo ignorante e supersticioso contra o Campo Santo, com o único objetivo de defender seus interesses econômicos. Foi nesses termos, aliás, que a Cemiterada foi entendida por seus críticos contemporâneos.

Ora, a questão econômica pode e deve ser invocada para se entender a revolta, mas não nessa ótica que atribui aos opositores do cemitério um puro pragmatismo material. O fator religioso também não deve ser entendido como mero derivado de interesses econômicos, e é insuficiente descartar a atitude popular como fruto de uma falsa religiosidade ou superstição.

Já se disse que superstição é a religião do outro; a nossa superstição é que é a verdadeira religião. Esses autores, que realmente não aprofundaram suas pesquisas, viram o conflito como uma disputa entre a civilização — representada pelo estabelecimento do cemitério — e a barbárie — refletida no comportamento dos que se opuseram a ele. A violência da reação ao cemitério é sem dúvida surpreendente, o que nos obriga exatamente a refletir sobre por que foi assim.

ESTE LIVRO

O historiador que hoje estuda um episódio como a Cemiterada tem a vantagem de pertencer a um tempo em que a historiografia nos permite formular, e talvez responder, questões mais complexas. Hoje já não há temas tabus para o historiador, que ajudado por outras disciplinas, como a antropologia, por exemplo, arrisca-se à investigação de aspectos muitas vezes obscuros do passado. O historiador passou a estudar as atitudes em relação ao gosto culinário, o amor, a religiosidade popular, as mais diversas formas de sensibilidade física e espiritual. Os franceses chamaram essa nova história de "história das mentalidades", outros estudiosos preferem falar de história da cultura. Todos, entretanto, buscam perscrutar a alma dos antepassados. Foi assim que se chegou a uma história das atitudes dos europeus em relação à morte.

No Brasil, a historiografia sobre ritos funerários é escassa. Há, é claro, trabalhos valiosos como o de Clarival do Prado Valladares, sobre a evolução da arte cemiterial, e as obras de sociólogos, antropólogos e sobretudo folcloristas, com suas informações preciosas sobre costumes funerários.[22] Numa importante coletânea organizada há poucos anos por José de Souza Martins, Maria Luiza Marcílio observaria a insuficiência de nossa historiografia quanto ao "tema da morte na História, em suas linhas e concepções mais atualizadas". E acrescentou: "Nossos historiadores pouco se voltaram para o assunto. São, sobretudo, os nossos cientistas sociais que tomam a frente, os antropólogos primeiro, seguidos dos sociólogos e psicólogos, que vão desbravando as primeiras veredas".[23] A autora faz uma pequena demonstração de como os testamentos, fonte

predileta dos historiadores franceses da morte, serviriam a esse tratamento moderno do tema no Brasil.[24]

Maria Luiza tinha em parte razão. Digo em parte porque, na Bahia, Katia Mattoso já demonstrara num trabalho de 1979 como estudar as atitudes diante da morte a partir dos testamentos de escravos libertos. Pouco depois Inês Oliveira utilizava, em sua tese de mestrado já publicada, os testamentos de libertos de maneira semelhante a Mattoso. Mais recentemente, já podemos contar com os trabalhos de Adalgisa A. Campos sobre a morte barroca mineira. A festa visual do funeral barroco, aliás, já tinha sido estudada por Affonso Ávila.[25]

Apesar do ritmo ainda lento, já se começou a escrever a história das atitudes diante da morte entre nós. Este livro, entretanto, parece ser o primeiro inteiramente dedicado ao assunto. Eis o seu roteiro.

Começo por uma apresentação da Bahia onde aconteceu a Cemiterada, algo de seu modo de vida, de sua população, hierarquias sociais, conjuntura econômica e de seus movimentos sociais. Entre as instituições que ajudavam os baianos a viver — e a morrer — estavam as confrarias religiosas, que tomaram a frente na resistência contra o Campo Santo. Por isso, dedico um capítulo a elas, em que discuto suas bases sociais, sua organização interna e trato da dimensão lúdica que deram à devoção de seus santos padroeiros.

Em seguida discuto os trabalhos sobre história da morte feitos na Europa, realçando os aspectos que interessam à compreensão do que se passou na Bahia em 1836. Encruzilhada em que se encontraram várias culturas, a Bahia e o Brasil eram, entretanto, parte de um Ocidente cristão que vinha experimentando mudanças importantes em sua visão da morte, ao longo dos séculos XVIII e XIX. Tanto na Europa como aqui ocorreram reações a essas mudanças, em particular em relação ao fechamento de igrejas e cemitérios paroquiais aos mortos. Pois o enterro nas igrejas era visto como uma das estratégias de salvação da alma.

Esta e outras estratégias de bem morrer usadas pelos baianos são discutidas nos capítulos seguintes. A primeira delas é a preparação para a morte, os diversos gestos propiciatórios que vão da feitura do testamento ao rito da extrema-unção. Procuro mostrar que as pessoas presidiam sua própria morte com certo temor mas diligentemente, e quando o fim se aproximava recebiam a ajuda solidária de parentes, confrades e amigos sempre presentes. Com a chegada da morte se preparava o morto para o funeral. Nesta hora um dos aspectos mais importantes era a escolha da mortalha, que discuto em detalhe. Depois vinha a armação da casa para o velório, os convites para o enterro, as primeiras manifestações de luto.

Os funerais eram pomposos, e para isso contribuía o número de participantes no cortejo, de padres, confrades, pobres, músicos, parentes, amigos e estranhos. Os funerais dos pobres e dos escravos eram mais econômicos, mas há evidências de que os negros freqüentemente desejavam e recebiam grandes enterros. Alguns destes eram verdadeiras festas africanas, que em geral terminavam em templos de irmandades negras. Embora negros e brancos pudessem ser enterrados nas igrejas, a maioria dos escravos de Salvador era levada a um

cemitério de indigentes. Havia uma geografia social dos mortos, mesmo quando enterrados no interior das igrejas. Mas a escolha do local de sepultura obedecia também a outras regras, como o desejo de enterro entre confrades e parentes, ou junto aos altares. As irmandades eram o local predileto de sepultura daqueles que deixavam testamento, embora essa atitude estivesse em declínio à época da Cemiterada. Alguns já não se importavam tanto com o destino do corpo, concentrando seus cuidados no destino da alma. Raros, aliás, os que não se preocupavam em facilitar a entrada no Paraíso mediante pedidos de missas e da intercessão de santos. Mas, se a ajuda dos santos podia ser gratuita, as numerosas missas necessárias à salvação eram caras. Dedico todo um capítulo à discussão da economia funerária na Bahia, revelando quanto custava salvar uma alma e fazer um bom funeral, e quais os agentes desse mercado especializado na morte. Quem não gosta de números pode pular este capítulo, mas ele ajuda a melhor entender quem perderia, economicamente, com o monopólio dos enterros do Campo Santo.

Os funerais de outrora, e em particular os enterros nas igrejas, revelam a enorme preocupação de nossos antepassados com seus próprios cadáveres e os cadáveres de seus mortos. Por razões diferentes, os médicos da época da Cemiterada se preocupavam com o mesmo objeto. Eles viam os enterros dentro dos templos e mesmo dentro da cidade, além de outros costumes funerários, como altamente prejudiciais à saúde dos vivos. Mortos e vivos deviam ficar separados. A novidade vinha da Europa, e foi divulgada no Brasil independente por meio de uma campanha que fazia da opinião dos higienistas o testemunho da civilização. O estudo da literatura médica da época permite entender melhor o conflito de mentalidades em 1836. Os legisladores seguiram os doutores, procurando reordenar o espaço ocupado pelo morto na sociedade, estabelecendo uma nova geografia urbana da relação entre mortos e vivos. Na Bahia esse movimento iria refletir-se em leis municipais proibindo os enterros nas igrejas e ordenando a construção de cemitérios fora das cidades. A lei provincial que concedia o monopólio dos enterros culminou nesse movimento.

Comento detalhadamente essa lei, desde a proposta dos empresários do cemitério, sua discussão na Assembléia Legislativa Provincial e sua aprovação. Nada foi feito à revelia da Igreja, que desempenhou um papel relevante em sua elaboração, regulamentação e legitimação. Igreja e Estado estiveram juntos, embora tanto dentro da Igreja quanto do Estado se levantassem vozes contra o cemitério e/ou as condições de sua concessão. Identifico essas vozes dissidentes. Nesse ponto as irmandades reaparecem como personagens centrais do livro. Elas elaboraram minuciosos manifestos em que expunham as razões da oposição ao Campo Santo. E a oposição não se restringiu às irmandades. A Cemiterada produziu seu manifesto geral, um documento que revela um movimento mais amplo, de uma população que recusou deixar que uma companhia privada gerisse um aspecto tão importante de sua visão de mundo.

NOTAS

(1) A referência mais remota que encontrei do termo *cemiterada* foi feita, de passagem, num artigo do *Jornal da Bahia* de 5/6/1857, p. 2, exemplar da BPBA.

(2) APEBa, *Correspondência expedida*, v. 1661, fls. 156v-7; Antônio Pereira Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia, responde o Rebouças [1838]", in *A revolução do dia 7 de novembro de 1837* (Salvador, 1938), V, p. 48.

(3) "Falla com que o Ex^{mo} presidente Francisco de Souza Paraizo abrio a sessão extraordinária da Assembléia Provincial, no dia 7 de novembro de 1836", AN, IJ1 708. Esta fala do presidente foi publicada no Rio de Janeiro pelo *Jornal do Commercio* (23/11/1836), da coleção da BNRJ.

(4) Francisco Gonçalves Martins, "Nova edição da simples e breve exposição do senhor Francisco Gonçalves Martins [1838]", in *A revolução do dia 7 de novembro de 1837* (Salvador, 1938), II, p. 289.

(5) "Falla de 1836"; Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia", p. 48.

(6) Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 289.

(7) "Falla de 1836"; APEBa, *Correspondência*, v. 683, fls. 110, 160. O *Jornal do Commercio* de 23/11/1836, além da "Falla de 1836", do presidente da Bahia, publicou a correspondência de 17/11/1836 do ministro da Justiça, Gustavo Adolfo de Aguilar Pantoja, para o presidente, recriminando-o pelas concessões feitas aos manifestantes.

(8) Presidente da província para o ministro do Império, 29/10/1836, fl. 160v; Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 289; anônimo, "Lembranças", mss. BNRJ, II-33, 35, 11.

(9) APEBa, *Correspondência expedida*, v. 1661, fls. 139-40.

(10) APEBa, *Cemiterada*, maço 2858, fls. 22-22v da devassa; Antonio Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia", p. 49.

(11) APEBa, *Correspondência*, v. 683, fl. 160v; *Jornal do Commercio* (5/11/1836); Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", pp. 289, 290; Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia", p. 46; anônimo, "Lembranças"; APEBa, *Cemiterada*, maço 2858, fl. 22v.

(12) APEBa, *Cemiterada*, maço 2858, fls. 5-6v.

(13) Antônio José Alves, *Considerações sobre os enterramentos por abusos praticados nas igrejas* (Salvador, 1841), p. 7.

(14) Daniel P. Kidder, *Sketches of residence and travels in Brazil* (London, 1845), p. 24; Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 290; Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia", pp. 47-8, 49; C. Dugrivel ao ministro dos Negócios Estrangeiros da França, 7/11/1836, AMRE, *Correspondance commerciale, 1831-40*, v. 3, doc. 292.

(15) *Jornal do Commercio* (5/11/1836); Henrique Praguer, "A Sabinada", in *A revolução de 7 de novembro de 1837* (Salvador, 1938), I, p. 93; Dugrivel, ibidem.

(16) Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, pp. 1-7.

(17) Um outro formando de medicina, escrevendo alguns anos depois de Alves, menciona de passagem que em 1836 "a população guiada pela superstição levantou uma barreira invencível" contra aqueles que queriam acabar com o "maldito uso" dos enterros nas igrejas: Manuel José de Freitas, *Breves considerações acerca da polícia médica da cidade da Bahia* (Salvador, 1852), p. 5.

(18) Antônio Joaquim Damásio, *Tombamento dos bens imóveis da Santa Casa de Misericórdia da Bahia* (Salvador, 1862), p. 56.

(19) Braz do Amaral, "A Cemiterada", *Revista do IGHBa*, XXIV: 43 (1918), pp. 84, 87. Artigo reproduzido em *Recordações históricas* (Porto, 1921).

(20) Praguer, "A Sabinada", p. 93.

(21) Marieta Alves, *História da venerável Ordem Terceira da Penitência do Seráfico de São Francisco* (Rio de Janeiro, 1948), p. 282, e *História, arte e tradição da Bahia* (Salvador, 1974), pp. 19-20.

(22) Clarival do Prado Valladares, *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros* (Rio de Janeiro, 1972).

(23) Maria Luiza Marcílio, "A morte de nossos ancestrais", in José de Souza Martins (org.), *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (São Paulo, 1983), p. 64.

(24) A coletânea de Martins inclui dois outros trabalhos de natureza histórica: Nanci Leonzo, "O culto dos mortos no século XIX: os necrológios", pp. 76-84; José Sebastião Witter, "Os anúncios fúnebres (1920-1940)", pp. 85-9. Outras contribuições a essa coletânea, embora tratando de fenômenos mais recentes, fazem incursões ao passado mais remoto.

(25) Katia Mattoso, *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades* (Salvador, 1979); Inês Oliveira, *O liberto: o seu mundo e os outros* (São Paulo, 1988); Adalgisa A. Campos, "Considerações sobre a pompa fúnebre", *RDHUFMG*, 4 (1987), pp. 3-24; "A presença do macabro na cultura barroca", *RDHUFMG*, 5 (1987), pp. 83-90; "Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista", *RDHUFMG*, 6 (1988), pp. 109-22; Affonso Ávila, *O lúdico e as projeções do mundo barroco* (São Paulo, 1971), pp. 187-96.

1
O CENÁRIO DA CEMITERADA

O comandante naval inglês sir Robert Wilson, que conhecia muitas terras e mares, ao entrar em 1805 na baía de Todos os Santos, escreveu extasiado: "A vista desta Baía [...] é talvez a mais magnífica no mundo". E deixou a cidade de São Salvador da Bahia, ou simplesmente cidade da Bahia, com a impressão de ser impossível descrever sua exuberante natureza, lamentando que não se tratasse de mais uma colônia britânica. O francês A. Dugrivel, que visitou a Bahia em 1832-3 numa viagem que definiu de "passeio sentimental", viu de seu quarto no Hotel Universo, no largo do Teatro (atual praça Castro Alves), o que considerou "um dos mais belos pontos de vista do mundo". "É um verão perpétuo", escreveu esse estrangeiro que imaginava ter afinal encontrado o "paraíso terrestre" que romanticamente buscava.[1]

Salvador era realmente uma cidade de grande beleza. Era também rica, mas de uma riqueza concentrada nas mãos de poucos, dentre estes muitos estrangeiros. Uma cidade cujo povo era pobre, em grande parte escravizado, mas um povo inquieto e freqüentemente rebelde.

GEOGRAFIA HUMANA

Situada numa das extremidades da baía de Todos os Santos, Salvador tinha uma vocação marítima por excelência. Do alto de suas colinas se abria o mar, interrompido ao longe por ilhas, entre as quais se destacava a de Itaparica. Além das ilhas, abraçando a baía, ficava a região do Recôncavo, onde floresceu uma das mais importantes economias canavieiras do hemisfério. Pelo porto de Salvador escoava-se para a Europa e outras terras a produção de açúcar, mas também a de fumo, algodão, couro e outros produtos. A cidade crescera com a economia atlântica, tendo sido capital do Império Português nas Américas até 1763, quando foi substituída pelo Rio de Janeiro.

Uma topografia acidentada dividia Salvador em Cidade Alta e Cidade Baixa, tal como Lisboa. A ligação entre os dois planos se fazia por íngremes ladei-

ras, que os brancos geralmente subiam ou desciam dentro de cadeiras de arruar carregadas por negros. O trajeto era especialmente difícil nas estações chuvosas, que causavam desabamentos e inundações. Mesmo em tempos normais, a parte baixa da cidade logo apagava a boa impressão que os viajantes tinham ao observar a cidade do navio, com suas casas, igrejas e conventos pintados de branco contrastando com uma exuberante vegetação. Ao desembarcar, as primeiras decepções assaltavam os viajantes. As ruas eram estreitas, irregulares, mal calçadas, sujas, com esgotos abertos, dentro dos quais se lançava todo tipo de dejetos. Eram também mal iluminadas, por lampiões de azeite de baleia que freqüentemente apagavam, deixando os habitantes na escuridão nas noites sem lua. Nessas ocasiões, as pessoas usavam de archotes para encontrar o caminho.[2]

A cidade se dividia administrativamente em dez freguesias, cada qual associada a sua igreja matriz, uma organização que refletia a união entre o poder civil e o eclesiástico.

O comércio se concentrava nas freguesias de Nossa Senhora do Pilar e principalmente Nossa Senhora da Conceição da Praia, na Cidade Baixa. O bairro da Praia, como se chamava a área do porto, era o coração do distrito comercial. Em frente ancoravam navios brasileiros e portugueses, ingleses, norte-americanos, franceses, alemães, suecos, dinamarqueses, e também as canoas, lanchas e saveiros que transportavam produtos do Recôncavo para a capital. Numa rua estreita que separava o mar dos trapiches e sobrados, amontoavam-se caixas de açúcar, tonéis de aguardente, fardos de algodão, fumo e piaçava, sacas de café e mesmo de cacau, prontos para a exportação; ali também se amontoavam os produtos chegados da Europa, sobretudo de Portugal e da Inglaterra, artigos industrializados de todo o tipo e tamanho, tecidos, ferramentas, utensílios domésticos, sapatos, barris de cerveja, de farinha de trigo ("do reino"), caixas de vinho, de manteiga, de azeite doce, de bacalhau. Na rua dos Ourives, dezenas de lojas se dedicavam exclusivamente à venda de pedras preciosas e semipreciosas. Essas e outras lojas eram pontos de encontro, onde se liam alto as notícias de jornais e se discutiam política local e nacional, a economia atlântica e a vida alheia. Muitos armazéns alojavam e expunham nas portas negros recém-chegados da África, pois Salvador, até a proibição de 1831, foi um dos principais centros desse comércio de gente no Brasil. Logo ao desembarcar em Salvador, Dugrivel se chocou com a cena de negros e negras seminus oferecidos à venda.

Havia também dois grandes mercados, o principal chamado de Santa Bárbara. Produtos de todo o tipo eram ali expostos à venda, e era possível comprar importados ingleses mais baratos do que na Inglaterra, segundo sir Wilson, que comparou favoravelmente esses mercados ao de Bilingsgate. Mas o viajante sueco Gustav Beyer certamente exagerou quando escreveu que nossas docas e fábricas eram "tão boas como na Inglaterra". Pois, à exceção do grande arsenal naval, nossas fábricas não passavam de pequenas manufaturas de tecido ordinário, velas, vidro, sabão, charuto e rapé, a maior parte localizadas na Praia e arredo-

2. A Baía de Todos os Santos e a Cidade do Salvador

res. O cheiro de tabaco, por sinal, era uma característica da Cidade Baixa; o fumo, uma marca da cultura baiana que chamou a atenção de diversos estrangeiros. Os baianos fumavam muito, inclusive as mulheres.[3]

Nas ruas e no cais se apinhavam negras mercadejando tecidos, quinquilharias africanas e toda a sorte de alimentos crus e cozidos: peixes, frutas, bolos, carne de baleia moqueada. O príncipe Maximiliano viu negras, com seus fogareiros sempre acesos, alinhadas de um e outro lado da rua da Praia, cozinhando e assando comida. Os barbeiros, santeiros, alfaiates, trançadores de cestos e chapéus de palha trabalhavam a céu aberto. Os barbeiros também cortavam cabelos, curavam com sangrias e sanguessugas e eram músicos. Os negros, escravos e libertos, se reuniam nas esquinas à espera de fregueses que os contratassem para carregar grandes fardos e barris, ou para transportá-los nas cadeirinhas de arruar. Trabalho duríssimo e desumano, na avaliação de sir Wilson: "é quase impossível imaginar um trabalho mais penoso do que carregar uma dessas enormes caixas de açúcar montanha acima num calor de 32 graus". O calor, é claro, podia ser ainda maior. Esses negros de porte atlético tentavam facilitar a vida trabalhando a passos ritmados e ao som de canções de suas terras.[4]

Os escravos urbanos dividiam a faina diária entre a casa e a rua. Os que trabalhavam só na rua, como *ganhadores*, em geral contratavam com os senhores uma soma diária ou semanal, embolsando o que sobrava. O pecúlio acumulado durante anos de trabalho permitia a muitos a compra da alforria, freqüentemente paga a prestação. Trabalhar na rua, sobretudo trabalhar no porto, facili-

tava essa difícil passagem à liberdade. Os ganhadores muitas vezes moravam fora da casa do senhor, provendo sua própria moradia, alimentação e outros gastos pessoais, a sujeição se limitando ao pagamento das diárias.[5]

As freguesias do Pilar e da Conceição da Praia também tinham sobrados residenciais, ocupados sobretudo por famílias de comerciantes e caixeiros portugueses, acompanhados de seus muitos escravos. No Pilar, o censo de 1855 detectou o mais alto índice de escravos entre os moradores. Os baianos chamavam os portugueses de "praístas", uma alusão ao predomínio desses estrangeiros no bairro comercial. No Pilar moravam detentores de grandes fortunas feitas do negócio de exportação/importação. Mas em ambas as freguesias, como de resto em todo o perímetro urbano de Salvador, residências de ricos e pobres se misturavam. O mercado de trabalho nas atividades portuárias atraía um grande número de pessoas, que terminavam por ocupar sobrados coloniais transformados em apinhados cortiços.[6] Casas miseráveis da Praia abrigavam "mulheres de fácil acesso", segundo Prior.

A Cidade Alta era mais limpa e calma. Era um bairro mais residencial e administrativo, não deixando de ter pequenas lojas dedicadas ao varejo de chapéus, tecidos, tabaco, remédios. Lá residia a maior parte dos habitantes da cidade, principalmente na populosa freguesia da Sé, que era também o centro político e eclesiástico da cidade. Na praça do Palácio ficavam a Câmara Municipal, o Tribunal da Relação, a Casa da Moeda e o palácio do governo, este ocupado pelo governador colonial até a Independência, e a partir daí pelo presidente da província. A poucos metros se levantava a Santa Casa da Misericórdia, um conjunto arquitetônico que abrigava a sede desta distinta irmandade, sua igreja e hospital. Vizinha, levantava-se imponente a catedral, edifício já bastante arruinado nos anos 30 do século passado. Mais adiante, no terreiro de Jesus, a magnífica igreja dos jesuítas, ao lado da Faculdade de Medicina, esta inaugurada nos primeiros anos da década de 1830. Outras igrejas disputavam com suas torres o céu dessa parte da cidade.

Mas a Sé era também residencial. Famílias de ricos senhores de engenho, comerciantes, funcionários civis e eclesiásticos dividiam as mesmas ruas com negros escravos e libertos. Estes, porém, habitavam os subsolos, as chamadas *lojas* de sobrados cujos andares superiores abrigavam as famílias brancas. Segundo o censo de 1855, somente 8% dos habitantes das lojas eram brancos. Na Sé e em outras freguesias do centro — freguesias do Passo, Santo Antônio Além do Carmo, Santana, São Pedro —, se encontravam também casas humildes, feitas de adobe, térreas, de porta e janela, levantadas em terrenos foreiros, ocupadas por famílias negras pobres, escravos alforriados, que se dedicavam ao pequeno artesanato, ao comércio ambulante, ao transporte de cadeiras, à lavagem de roupa. Essa população humilde, quase indigente, já começava a afugentar os mais privilegiados para outras freguesias, principalmente para a Vitória, ao sul da cidade, onde belas casas cercadas de jardins eram ocupadas por ricos comerciantes brasileiros e estrangeiros, ingleses principalmente.[7]

A Vitória dessa época, mais precisamente o corredor da Vitória, era uma periferia de luxo. Havia outras periferias. Na própria fronteira entre a Vitória

e o mar, ficavam os povoados da Barra e, mais adiante, do Rio Vermelho, cujos moradores viviam da pesca, do cultivo doméstico e algum artesanato. Em 1827, o cônsul inglês William Pennel passou alguns dias no Rio Vermelho, onde contou residirem cinqüenta brancos, cinqüenta escravos, quarenta mulatos e cabras, e novecentos negros libertos. Uma povoação principalmente de negros pescadores, que viviam em palhoças quase sem mobílias e pescavam com jangadas. Eram pobres, mas de uma pobreza que o cônsul considerou digna, talvez para valorizar sua campanha em prol do trabalho livre.[8]

Outras povoações pesqueiras se localizavam no litoral norte, em Itapuã, por exemplo, mas ali era maior o número de escravos que trabalhavam nas armações pesqueiras. A pesca de baleia, a atividade econômica mais lucrativa do litoral, acontecia entre junho e setembro. O povoado de Itapuã já era freguesia de Brotas, cujo território mais populoso quase cercava a cidade com seus montes e matas, onde os moradores, majoritariamente negros livres e libertos, trabalhavam a terra para abastecer Salvador de frutas e legumes. Ali as grandes chácaras conviviam com pequenos terrenos, e eram freqüentes arranjos de meação entre proprietários e lavradores. Com um perfil demográfico semelhante, a freguesia de Nossa Senhora da Penha, na península de Itapagipe, completava o rol de freguesias periféricas. A maioria dos habitantes da Penha se dedicava à pesca, o pequeno cultivo e muitos trabalhavam como artesãos nos estaleiros da Ribeira. Ali ficava a já famosa igreja do Bonfim, lugar de romarias devotas, em cujas imediações os citadinos faziam estações de banhos de mar — os baianos gostavam de nadar — e veraneavam à sombra das mangueiras frondosas que impressionaram o superintendente do jardim botânico do Ceilão, George Gardner.[9]

Brotas, de um lado, e a península de Itapagipe, do outro, desempenhavam outro papel importante na cultura da cidade. Sua numerosa população negra e a situação de fronteira favoreciam a formação de quilombos e de terreiros de candomblé. As cerimônias religiosas africanas, recriadas no cativeiro, e as freqüentes revoltas ali concebidas, faziam desses locais territórios de conflito. No início do século XIX, o conde da Ponte, governador da Bahia, colocou sua polícia no encalço de negros fugidos, indo encontrar um grande número nos matos daqueles subúrbios. Lá, segundo o governador, eles eram

> dirigidos por mãos de industriosos impostores [que] aliciavam os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bençãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação.[10]

Muitos anos depois, nos anos 20 e 30 do século passado, os pais e mães-de-santo, a quem o conde chamara "industriosos impostores", continuavam a merecer a confiança dos destituídos da Bahia, que os procuravam em busca de soluções para problemas do corpo e do espírito. O juiz de paz de Brotas, Antônio de Abreu Guimarães, dedicava boa parte de suas atividades policiais à repressão de negros que, segundo ele contra a lei, viviam "adorando publicamente

seus Deuses''. Numa ocasião, em 1826, um candomblé no Cabula, em território de Brotas, esteve ligado a uma rebelião escrava.[11]

Mas em toda a parte, no centro e na periferia, negros e brancos desenvolviam atividades mais inocentes do que a veneração de deuses africanos e a conspiração antiescravista. Falaremos das extraordinárias festas de irmandade num outro capítulo. Outras festas podiam acontecer cotidianamente nas ruas e praças da cidade: as exibições de negros capoeiristas, os sambas de roda e os lundus que chamaram a atenção dos viajantes estrangeiros. Nem todos os brasileiros gostavam dessas exibições, que eram proibidas pelas posturas municipais. Em setembro de 1832, *O Descobridor de Verdades*, um periódico local, publicou a queixa de um contramestre de barco contra dois grupos de negros e negras que, reunidos num domingo sob os Arcos de Santa Bárbara, faziam ''com seus batuques um barulho insuportável''. O queixoso criticou a permissividade do juiz de paz, exigindo providências.[12]

Os passatempos dos brancos e mestiços eram mais bem aceitos. As famílias ricas vestiam suas melhores roupas para freqüentar as alamedas do Passeio Público, na entrada da Vitória. Com sua bela vegetação, a colina de São Lázaro, perto do cemitério destruído em 1836, era um dos lugares favoritos da colônia estrangeira para passeios a cavalo. Segundo o príncipe Maximiliano, ''só ao findar do dia é que a sociedade elegante sai de suas casas, para gozar o fresco da tarde; ouvem-se então os cantos e os sons dos violões''. As serenatas, que não eram atividade apenas dos ''elegantes'', eram particularmente freqüentes nas noites de lua cheia. As pessoas se sentavam sobre esteiras em suas portas, cantando canções como esta, anotada por Spix e Martius pouco antes da Independência:

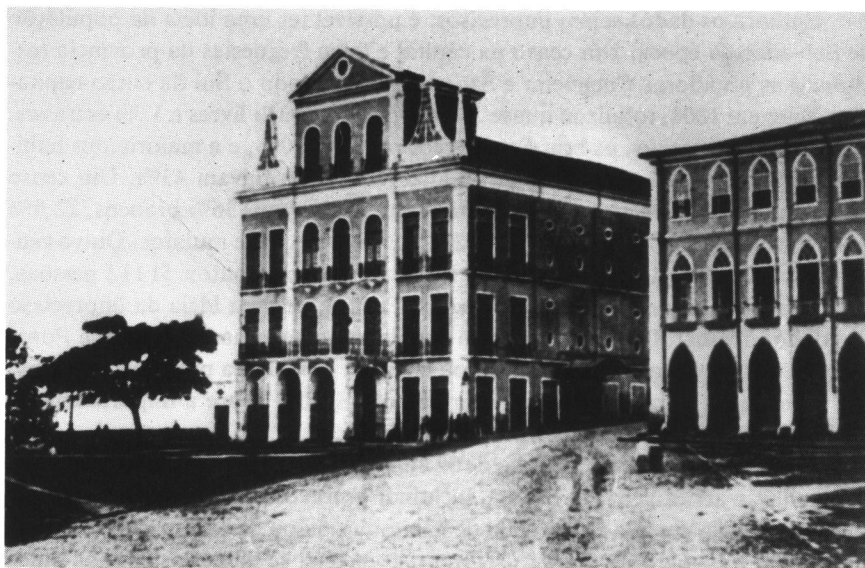
Foi-se Josino e deixou-me
Foi-se com ele o prazer
Eu que cantava ao lado
Hoje me sinto a morrer.

Depois da Independência e da abdicação de Pedro I, o repertório se enriqueceu com o protesto político, conforme registro de Dugrivel em 1833:

Nunca mais! Nunca mais!
O despotismo regerá, regerá nossas ações.

Foi-se Josino, foi-se o imperador, ficavam os baianos a cantar suas mágoas pessoais e esperanças políticas.[13]

Além das cotidianas serenatas, lundus e sambas de roda, as pessoas festejavam nas ruas da cidade o Entrudo, nosso antigo Carnaval. A festa se caracterizava por batalhas de talco e de água — às vezes água suja ou líquidos ainda menos nobres — lançada por meio de enormes seringas ou ''laranjas''. Apesar de proibido, os foliões sempre arranjavam um jeito de brincar o Entrudo.

O único teatro da cidade, o São João, fora concebido para proporcionar ''uma bem dirigida distração [...] da mocidade'', segundo o conde da Ponte. Quando o visitaram em 1818, Spix e Martius anotaram a programação: leves comédias,

3. Largo do Teatro

dramas franceses e espanhóis e operetas italianas. Os atores eram negros e mulatos, exceto os que faziam papel de estrangeiros. As noites de gala lotavam as três fileiras de camarotes com cavalheiros elegantes e mulheres cheias de jóias, enquanto a platéia acomodava homens de várias qualidades e cores. Em 1805, sir Wilson notara que homens e mulheres sentavam em lados diferentes da platéia, as brancas vestidas à francesa e com véus que só deixavam aparecer os olhos. Esses recatados véus ainda eram usados na década de 1830, mas agora os olhos femininos viam peças que, segundo um crítico, despertavam o "desenfreio das paixões". No ano da Cemiterada, o sensual lundu já subira ao palco e o São João, agora mais divertido, deixara de ser freqüentado pelos elegantes.[14]

DEMOGRAFIA

O oficial inglês Thomas O'Neill comentou sobre Salvador em 1809: "É uma cidade grande, populosa e bem construída, muito além do que eu esperava".[15] Salvador era, depois do Rio de Janeiro, o mais importante centro urbano do Brasil na primeira metade do século XIX. A Cemiterada aconteceu numa época de aumento da população. Os setores livres pobres, especialmente os mestiços e negros, vinham crescendo com rapidez desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. Somados aos escravos, eles constituíam a maioria da população.

Embora os dados sejam imprecisos, é possível ter uma idéia da população de Salvador na época. Um censo da capital e treze freguesias da província (excluindo as populosas Cachoeira e Santo Amaro, e todo o Sul da então capitania), feito em 1808, totalizou quase 250 mil pessoas, 63% livres e 37% escravos. Entre os não-escravos, os brancos apareciam como 20%, e a maioria dos habitantes, os negros e mestiços livres ou alforriados, formavam 43%. Um censo da capital em 1775 encontrou 34 253 habitantes, dos quais 36% brancos, 22,5% mulatos e negros livres ou libertos e 42% escravos negros e mulatos. Outro censo, de 1807, que não distingue entre livres e escravos, contou 51 112 pessoas, 28% brancas e as demais pardas e negras. Para se ter uma idéia da imprecisão dos dados demográficos na época, um ano depois o governador conde da Ponte — que encomendara o censo — estimou em mais de 60 mil a população da capital, talvez para impressionar seu interlocutor, El Rei, sobre a importância da parte do império colonial que governava.[16]

Entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade cresceu pelo menos 31%. A população africana e afro-baiana, incluindo escravos e livres, aumentou 39%, e sua proporção em relação ao total de habitantes pulou de 64% para 72%. Possivelmente o número de brancos seria ainda menor, se contados com os olhos especializados de "brancos legítimos", como os alemães Spix e Martius, para quem era "difícil determinar o limite entre os de cor e os brancos legítimos, e contar-lhes o número".[17]

Pena que nos faltem dados, mesmo incompletos, sobre a evolução da população de Salvador entre 1807 e 1836, o ano da Cemiterada. Existem cálculos, mas são certamente exagerados. Maximiliano, na Bahia em 1817, calculou a população da capital em 100 mil pessoas. No ano seguinte, seus conterrâneos Spix e Martius estimaram que tinha 115 mil habitantes — e que superava a população do Rio de Janeiro, talvez porque a vissem circulando numa área menor, acrescida, na zona portuária, de uma formidável população flutuante de marinheiros, viajantes a negócio e negros novos. Em 1832, 80 mil almas seria a estimativa de um médico baiano para Salvador, a mesma população da Corte dez anos antes. Em 1836, o cônsul inglês escreveu que a população de Salvador e área adjacente "dizem que é cerca de 120 mil". Resultados bastante diversos, como se vê. Minha própria estimativa para 1836 é de aproximadamente 66 mil habitantes, supondo a mesma taxa de crescimento verificada entre 1775 e 1807. Dessa população, 42% seriam escravos e os demais seriam livres e forros. Quanto à cor, mestiços e negros representariam uma formidável maioria de quase 72%.[18]

Os habitantes da Bahia se dividiam entre os nascidos no Brasil e os estrangeiros. Os estrangeiros brancos, cujo número não foi possível estabelecer, vinham quase todos da Europa, sobretudo de Portugal, naturalmente, mas havia também ingleses, franceses, alemães, norte-americanos e outros, que em sua grande maioria se ocupavam no comércio.

Um dos meios de crescimento dessa população foi a imigração, espontânea no caso dos europeus, forçada no caso dos africanos. Os imigrantes portugueses vinham principalmente do Norte de Portugal, a região de Entre-douro e

Minho. Esse padrão imigratório predominou sempre. Segundo uma amostragem feita por Carlos Ott, entre 1655 e 1816 entraram na Bahia 190 oficiais mecânicos oriundos daquela província, e apenas 104 de todas as demais. Essa tendência se manteve até pelo menos meados do século XIX. Entre 1827 e 1836, o livro de habilitações do consulado português na Bahia registrou a entrada de 1430 portugueses — que aqui se empregaram principalmente como caixeiros, comerciantes e marítimos —, 74% vindos de Entre-douro e Minho. Só da área do Porto e Braga, e suas imediações, se registraram 787 pessoas. De Lisboa vieram apenas 127. Esses brancos de além-mar reproduziriam na Bahia muitos aspectos de sua cultura regional, inclusive suas atitudes diante da morte e dos mortos.[19]

Quanto ao tráfico de africanos, acelerou-se a partir da década de 1790, mantendo-se num patamar alto durante as três primeiras décadas do século XIX, em sintonia com a expansão da economia açucareira. No início da década de 1830, Dugrivel ainda notou uma intensa atividade negreira. Estima-se em cerca de 7 mil a média anual de escravos importados nas primeiras décadas do século XIX, que vinham principalmente de regiões em torno do golfo de Benim, povos que habitavam o antigo Daomé — hoje República Popular de Benim — e a atual Nigéria, pertencentes aos grupos aja-fon-ewe, ioruba, hauçá, nupe. Aqui eles eram conhecidos como minas, jejes, nagôs, hauçás (ou uçás) e tapas, denominações que muitas vezes já traziam da África. (Os iorubas, por exemplo, chamavam os nupes de tapas.) Continuava também a chegar gente de Angola, Benguela e outras regiões ao sul da África, tradicionais fornecedoras de escravos para o Brasil. Nem todos esses escravos ficavam na Bahia, sendo traficados para outras regiões. Caso aqui ficassem, certamente teríamos uma população bem maior. Muitos também morriam logo nos primeiros dias de Novo Mundo, e entre os que sobreviviam as taxas de mortalidade eram muito altas.[20]

Num livro sobre a morte, convêm mais algumas palavras sobre mortalidade. Os historiadores que têm estudado a dinâmica da população baiana no século XIX encontram muitos obstáculos para estabelecer os níveis de mortalidade. O principal é a falta de dados fidedignos sobre o total da população, sua distribuição etária e sexual, e suas taxas de crescimento.

Johildo Athayde verificou três picos de mortalidade entre as décadas de 1820 e de 1850. Um em 1823-4, que se relaciona com a conjuntura da guerra luso-baiana, e diz respeito não só aos tombados diretamente no conflito, mas especialmente aos mortos em decorrência da crise de abastecimento e conseqüente aumento de preços do período, o que teria piorado os já deficientes padrões de alimentação dos baianos. Um segundo pico, em 1830, esteve ligado a um surto de varíola, que se refletiu em todas as dez freguesias da cidade. Acrescente-se, para o início de 1831, um pequeno surto de cólera, registrado pelo cônsul John Parkinson: "tivemos vários casos de cólera neste lugar, dois dos nossos marinheiros morreram no porto em 31 horas, um outro está morrendo". O terceiro, em 1837-8, se explica pela guerra da Sabinada e epidemias de varíola e rubéola. Finalmente, o pico equivalente à grande epidemia de cólera em 1855, que Athayde considera ter sido "sem nenhuma dúvida o mais dramático de todo o século XIX".[21]

Tabela 1

Idade e condição das pessoas mortas em Salvador em 1836

	Condição			
Idade	*Livre (%)*	*Escravo (%)*	*Liberto (%)*	*Total (%)*
Menos de 11	114 (30,7)	51 (47,2)	1 (3,3)	166 (32,6)
11 a 20	31 (8,3)	8 (7,4)	1 (3,3)	40 (7,9)
21 a 30	57 (15,4)	15 (13,9)	1 (3,3)	73 (14,3)
31 a 40	39 (10,5)	9 (8,3)	3 (10,0)	51 (10,0)
41 a 50	31 (8,4)	13 (12,0)	5 (16,7)	49 (9,6)
51 a 60	34 (9,2)	4 (3,7)	5 (16,7)	43 (8,4)
Mais de 60	65 (17,5)	8 (7,4)	14 (46,7)	87 (17,1)
Total	371 (100)	108 (100)	30 (100)	509 (100)

Mas, à parte o que ocorreu em 1855, a grande maioria das pessoas morria de doenças endêmicas, cuja identificação exata nem sempre é possível. Os livros paroquiais de óbitos registram que a maioria delas morria de "moléstia interna". Essa expressão abrangente decerto era usada quando não se podia associar os sintomas do moribundo a uma enfermidade conhecida. Muitas vezes os padres registravam um nome descritivo para a causa da morte, como "ataque de peito". Neste caso, porém, sabemos pelo menos que se tratava de uma doença das vias respiratórias. Estas eram as que mais matavam depois da "moléstia interna", principalmente a tuberculose, chamada "tísica" naquela época. Outras causas comuns de morte eram apoplexia, hidropisia, sarampo, escorbuto, erisipela e "febre maligna", o nome que então se dava a tifo. Muita gente era registrada como tendo morrido "de repente", como se a morte inesperada fosse um tipo de doença.[22]

Essas doenças ceifavam a vida dos baianos quando ainda jovens. A tabela acima apresenta uma amostra de 509 pessoas registradas nos livros de óbito das paróquias de Salvador em 1836, cuja idade e condição social (livre/forro/escravo) consegui estabelecer com precisão.

Esses dados indicam uma alta taxa de mortalidade infantil em Salvador. Mais de 32% dos que morriam não haviam alcançado a idade de onze anos. Essa a faixa etária de maior risco.[23] Por outro lado, poucos morriam velhos, apenas cerca de 17% atingindo mais de sessenta anos. Mais da metade não conseguia alcançar 31 anos e 65% morriam antes de completar 41 anos.

Não incluí nessa amostragem os escravos enterrados fora das igrejas pela Santa Casa, que formavam a maioria dos escravos mortos em Salvador. Se considerarmos que os escravos enterrados pelos senhores nas igrejas eram em vida melhor tratados do que os que eram enterrados pela Santa Casa, devemos concluir que o perfil de mortalidade da maioria dos escravos era pior do que este aqui apresentado. E este é certamente pior do que o da população livre. Quase a metade dos escravos mortos não alcançou onze anos de idade. E, enquanto 17,5% dos livres conseguiram ultrapassar os sessenta anos, apenas 7,4% dos escravos o fizeram. Cerca de 77% dos escravos haviam morrido antes dos 41

anos; 60% dos livres haviam morrido antes dessa idade, uma diferença de 17% em favor destes.

Quanto aos forros, não surpreende que apenas 3,3% tenham morrido em criança, pois a grande maioria recebia alforria já em idade adulta. Também não surpreende que tantos tenham morrido com mais de 61 anos. Esses longevos libertos são um indício da longa espera vivida pelos escravos que conseguiam comprar a liberdade, afinal adquirida quase na hora da morte. Ou então, no caso de alforrias gratuitas, prova da desumanidade de senhores que libertavam cativos já velhos, deixando-os desprotegidos ao final de longa escravidão.

A CIDADE DESIGUAL

A distribuição desigual da mortalidade refletia a desigualdade social de Salvador. Em primeiro lugar, havia a escravidão, que punha nas costas de milhares de africanos e seus descendentes o peso maior da produção de riquezas. Entre os homens e mulheres livres, as diferenças também eram muito grandes. A pobreza era muito grande.

Uma cena comum, embora não tanto quanto em nossos dias, era a circulação pelas ruas de numerosas crianças, a maior parte negras, seminuas, de barriga inchada, que viviam da caridade pública. Quando as autoridades policiais as apreendiam, em geral recolhiam-nas ao orfanato de São Joaquim, que ficava fora da cidade, no caminho da Penha. Mas nem todos eram órfãos. Em 1831 um juiz de paz encontrou um menino vadio e acusou os pais de lhe negarem "a precisa educação". No mesmo ano um menino de dez anos foi encontrado vagando sozinho na Conceição da Praia — o pai não é mencionado, a mãe estava na prisão. Estes são apenas exemplos tirados ao acaso da documentação policial. A situação do menor abandonado era grave o bastante para os rebeldes federalistas se dirigirem a ela no manifesto do movimento de 1833.[24]

A vadiagem infantil era apenas a face mais feia da pobreza urbana em Salvador e vilas do Recôncavo. A riqueza estava concentrada nas mãos de poucos. Entre as pessoas que ao morrerem tiveram seus bens inventariados — portanto, pessoas que não eram as mais miseráveis —, as 10% mais ricas controlavam 67% da riqueza; as 30% mais pobres só detinham 1%. Katia Mattoso estima que cerca de 90% da população de Salvador no século XIX vivia "no limiar da pobreza". No início do século XIX, Lindley achou a cidade povoada de mendigos, que se aglomeravam nas portas dos conventos em número nunca inferior a quinhentos. Cerca de vinte anos depois, Prior considerou os habitantes "aparentemente pobres e esquálidos". Os pobres eram principalmente negros e pardos, foi a impressão de Dugrivel quando escreveu que "os poucos brancos que aqui encontramos nas ruas estão muito bem vestidos e segundo as modas européias". Os milhares de despossuídos se viam freqüentemente perseguidos pela polícia sob suspeita de vadiagem. Em 1835, uma autoridade de Cachoeira chegou a escrever que lá era "infinito o número de vadios e vagabundos". O governo achava

que a solução era empregá-los, mas numa sociedade escravista as chances do trabalhador livre não eram grandes. E além disso havia o preconceito contra o trabalho manual, considerado coisa de escravo e negro. Wetherell registrou o curioso costume de os homens brancos criarem longas unhas para demonstrar que não trabalhavam com as mãos.[25]

Quem conseguia escapar da miséria, no fim da vida podia ter algum bem para deixar à família. A tabela abaixo dá uma idéia da hierarquia social em Salvador, de acordo com o valor médio dos bens inventariados de 253 pessoas, aqui agrupadas por ocupação.

Além de dominarem o cenário rural, os senhores de engenho se destacavam como o grupo economicamente mais poderoso da capital e vilas do Recôncavo. Eles formavam a nata da elite, não só econômica, mas também política — eram vereadores, deputados, presidentes de província. A maioria possuía mais de cinqüenta escravos e suas famílias ocupavam confortáveis sobrados em Salvador. No outro extremo da hierarquia social, a maioria dos artesãos possuía até dez escravos no máximo. Se com o valor médio dos bens deixados pelos artesãos se compravam, em 1824, 20 079 litros de farinha de mandioca, com o valor dos bens dos senhores de engenho se comprava 1,8 milhão de litros.[26] Os senhores de engenho "valiam" noventa vezes mais do que os artesãos. A posição dos militares, pequenos comerciantes e artesãos na sociedade baiana explica por que muitos se envolveram em movimentos contra o *status quo* nessa primeira metade do século XIX.

Tabela 2
Hierarquia econômico-ocupacional de Salvador, 1800-50
(em mil réis)

Ocupação	*Valor médio da riqueza total*	*Valor médio da propriedade urbana*	*Valor médio da propriedade em escravos*
Senhor de engenho	82 980	10 878	12 360
Negociante	19 731	4 764	1 467
"Vive de rendas"	11 291	6 582	1 171
Senhorio	10 273	7 248	973
Fazendeiro	9 469	1 618	2 691
Funcionário/PL*	9 118	3 333	1 302
Alugador de escravos	5 328	3 725	2 600
Lavrador	4 102	688	1 341
Religioso	4 029	2 248	627
Oficial militar	2 523	1 232	241
Pequeno comerciante	1 948	638	247
Artesão	931	162	548
Média total	9 727	2 967	1 489

(*) PL: profissional liberal — médico, advogado etc.

4. Praça da Piedade: tipos sociais da vida urbana de Salvador, c. 1825.

Freqüentemente cor e posição social se confundiam. A elite era ou se considerava branca, apesar de os portugueses e outros europeus verem os brancos da terra como uma raça inferior. Sir Wilson chegou a dizer que nossos brancos eram "semi-homens na aparência, e uma desgraça à dignidade dos Europeus". Às vésperas da Independência, os portugueses saíam às ruas gritando que o governo provisório da Bahia, ocupado por nativos de destaque, era formado por cabras (termo usado para pessoas de cor entre negra e parda). Os brancos baianos ou de além-mar discriminavam cabras, mulatos e pretos, apesar de muitos realmente terem algum sangue africano. O preconceito contra os mestiços dificultava suas carreiras no funcionalismo público e especialmente nas Forças Armadas, onde estavam bem representados numericamente. Antes e depois da Independência houve muita inquietação nos quartéis devido a essa discriminação. Spix e Martius observaram que o preconceito contra os mestiços era tamanho que, no registro de batismo e outros documentos, as famílias procuravam camuflar a mestiçagem declarando seus filhos como brancos. Mas eram os pretos, sobretudo os de origem africana, as maiores vítimas dessa estrutura racista, decerto por estarem mais imediatamente associados à condição de escravos e de pobres. Fossem escravos ou libertos, deles se exigia submissão a brancos e mestiços, o que nem sempre era conseguido.[27]

Mas a sociedade baiana não era impermeável à mobilidade social. Embora difícil, a saída da escravidão era comum mediante doação e sobretudo compra de alforrias. A maioria dos ex-escravos ia engrossar a fileira dos despossuídos da

sociedade livre, mas alguns poucos libertos chegaram a prosperar e se tornar eles próprios donos de escravos. Os mestiços, apesar do preconceito, conseguiam, por meio de mecanismos clientelistas, ascender a cargos públicos, freqüentar universidades, ter assento na Câmara Municipal e na Assembléia Provincial. Mas alcançar o topo da elite política, recrutada principalmente entre os senhores de engenho, era praticamente impossível. Para ascender socialmente, laços de parentesco consangüíneos ou fictícios, como o compadrio, sempre ajudavam. Era comum que pais brancos reconhecessem filhos tidos de aventuras com negras escravas e libertas. Em alguns casos, esses filhos legitimados vinham a herdar parte ou todos os bens de pais negociantes, fazendeiros e senhores de engenho. Para um grande número, entretanto, era a educação que servia de alavanca à ascensão. Muitos eram os médicos, advogados e professores mulatos.[28]

Às vésperas da Cemiterada essa estrutura social estava sendo sacudida por uma conjuntura econômica de crise e por movimentos sociais de vários tipos.

A CONJUNTURA ECONÔMICA

A Bahia vivia da exportação de açúcar, produzido nos engenhos do Recôncavo por braços escravos. A economia canavieira experimentou um surto de prosperidade a partir do final do século XVIII, após cinco décadas de marasmo. No plano externo, a expansão econômica pode ser explicada pelas reformas pombalinas, que dinamizaram os mecanismos comerciais, e principalmente pela destruição da economia canavieira do Haiti por uma revolução escrava que retirou do mercado europeu esse formidável competidor do açúcar brasileiro. Na Bahia os engenhos se multiplicaram, as exportações cresceram, o preço do açúcar subiu — e também subiram os preços dos alimentos em geral, em decorrência da diminuição da área para seu cultivo.

Quando visitou a Bahia em 1813, James Prior achava que esta tinha tudo para dar certo:

> São Salvador tem internamente os meios de se tornar a mais rica e poderosa região do Brasil; sua localização central, seus produtos, população, um extenso intercâmbio com outras partes da América, além da Europa e África, um bom porto e meios ilimitados de aumentar todas essas vantagens com um mínimo de esforço de um governo sábio e liberal, apontam-na como a verdadeira capital do país.[29]

Mas a região começou a dar errado uma década depois da visita do viajante inglês.

A prosperidade durou até a Independência, seguindo-se uma crise aguda. Nas décadas de 1820 e 1830, os preços do açúcar no mercado internacional caíram, em parte pela entrada da grande produção cubana, em parte pela extração do açúcar de beterraba, na própria Europa. A produção de fumo e algodão, dois importantes produtos de exportação, também declinou. O algodão era plantado no interior, a muitos quilômetros da costa, e a inexistência de boas estradas encarecia seu transporte, tornando-o um fraco competidor para o algodão

americano no mercado europeu. A produção de fumo, cuja maior parte era trocada por escravos na África, decaiu como resultado das leis que proibiam o tráfico de gente.

A guerra da Independência na Bahia, em 1822-3, e o clima antiportuguês que se seguiu aprofundaram a crise econômica. Com a ocupação da capital pelos portugueses, os negócios de exportação pelo porto de Salvador praticamente cessaram. Ao mesmo tempo, os barões do açúcar desviaram recursos para o enfrentamento bélico. No decorrer do conflito muitos engenhos foram queimados. Com o fim da guerra, muitos importantes comerciantes portugueses fugiram, desorganizando o comércio externo.

Nessa época os portugueses já tinham de competir com os negociantes ingleses, mas sem dúvida eram ainda um elemento-chave na economia agrário-exportadora da Bahia. Negociante e português eram sinônimos, embora também houvesse grandes negociantes nacionais. Apesar de não ser possível avaliar com exatidão os efeitos da evasão de portugueses, o impacto parece ter sido considerável. Especialmente por acontecer num momento de queda dos preços do açúcar no mercado internacional, e diante de uma classe proprietária nativa decidida a manter as linhas mestras da parceria comercial dos tempos coloniais.

A economia escravista experimentou outros reveses. Como resultado da proibição e da perseguição inglesa ao comércio atlântico de africanos, especialmente depois de 1831, os engenhos passaram a experimentar escassez de mão-de-obra. E agora a Bahia tinha de competir com pólos econômicos mais dinâmicos no Sul do país. O preço médio dos escravos aumentou muito, passando de 175 mil réis em 1810 para 450 mil réis em 1840. A produção nos engenhos foi também comprometida por uma epidemia que atingiu o gado baiano em 1828.[30]

Apesar das dificuldades, a agricultura açucareira manteve em níveis altos sua produção nesses anos de crise. Os engenhos, que haviam se multiplicado nos anos de prosperidade, continuaram a operar durante os anos de recessão. Isso significa que os canaviais não cederam terreno à agricultura de alimentos, cuja produção permanecia insuficiente para suprir as necessidades de uma população que crescia. Ademais, alguns problemas atingiram os setores de exportação e de alimentos igualmente. A epidemia de gado, por exemplo, diminuiu o número de animais de tração nos engenhos, mas também reduziu a oferta de carne. Ocorreram secas severas no Nordeste em 1824-5 e durante quatro anos consecutivos, entre 1830 e 1833. Multidões fugiram da estiagem para Salvador e vilas do Recôncavo. Em fins de 1833, o presidente da Bahia implorava ao governo imperial a remessa de alimentos para diminuir a fome do povo.[31]

O preço da farinha de mandioca e de outros alimentos bateram recordes nos centros urbanos da Bahia. Em 1833, o presidente escrevia à Corte que os habitantes "gemem com o peso da carestia". Em março de 1834, a Câmara Municipal de Cachoeira, a segunda maior comarca da província, escrevia ao presidente que tinha chegado "ao último excesso o preço da farinha [...] não podendo por isso a classe menos abastada deixar de sofrer fome, da qual já tem resultado a morte de algumas pessoas". Dois anos depois, o ano da Cemiterada, um

juiz de paz de Salvador denunciava que a situação havia se tornado "vexatória porque os vendedores dos gêneros de primeira necessidade e taverneiros levantaram iminentemente os preços de todos os gêneros". "Aqui", dizia ele referindo-se à freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, "todos os momentos aparecem desordem e clamores, principalmente [entre] os pobres que vivem atualmente exasperados." Neste mesmo ano, o presidente da província pediu explicações à Câmara Municipal de Salvador sobre a razão de haver o preço da carne verde "subido ao extraordinário preço atual". Os vereadores responderam que os conflitos sociais, o crescimento da população e as secas no Piauí e Goiás, tradicionais fornecedores do produto, explicavam a escassez e os altos preços. Mas os atravessadores seriam também inúmeras vezes mencionados como co-responsáveis pela crise de abastecimento.[32]

A escalada dos preços recebeu estímulo adicional da circulação de uma enorme quantidade de moedas falsas. O problema havia sido criado durante a guerra pelo governo provisório, que para fazer face às despesas com as tropas introduziu no meio circulante moedas feitas com cobre ordinário, de fácil falsificação. Com o fim do conflito, nenhuma medida foi tomada para remover o dinheiro ruim da praça. Pelo contrário, a Bahia se tornou um paraíso para os falsários, que não tiveram dificuldade de fabricar moedas a partir de placas de cobre comumente usadas na indústria naval e nos engenhos de açúcar. Só no final da década de 1820 o governo decidiu resgatar as moedas falsas. Nessa ocasião, o presidente da província comentaria que a alta de preços provocada pela crise no meio circulante, "além de ameaçar a fortuna de todos os seus habitantes, oferece a funestíssima perspectiva de quebra da pública tranqüilidade se o mal não tiver pronto e radical remédio". A operação de resgate era vista por ele como a única maneira de se "prevenir uma anarquia". O cônsul inglês, William Pennel, qualificou de "calamitosa" a situação e recomendou que seu país suspendesse o embarque de mercadorias para a Bahia, ou então que todas as transações com esta praça fossem feitas por troca direta ou o pagamento em moeda de prata.[33]

Mas a substituição das moedas, feita em 1828, não foi bem-sucedida. Desconfiados, os feirantes, taverneiros e outros comerciantes se negavam a receber o dinheiro do governo, enquanto os falsários continuavam em atividade. Ao longo da primeira metade da década de 1830, as autoridades consideraram o problema da moeda falsa como o principal motivo da insatisfação popular. Os rebeldes, por seu turno, não se esqueceram de incluir em seus manifestos a promessa de solucionar o problema. Finalmente, em 1834 o Império patrocinou outra operação de resgate que, embora mais bem-sucedida, não extirpou completamente o mal. Um relatório de 1836 do cônsul inglês informava que metade do cobre em circulação ainda era falso.[34]

Com o aumento dos preços, os salários se deterioravam rapidamente. Eram freqüentes os pedidos de melhor remuneração pelos que trabalhavam para o governo. Em 1829, numa petição com 62 assinaturas, os guardas da alfândega reclamavam dos "poucos vencimentos que percebem para acudir as precisões da

vida", e exigiam um aumento de 56% sobre o salário diário de 640 réis. Em 1830, os oficiais militares também pediram aumento. Aliás, muitas das revoltas militares desse período incluiriam na pauta de reivindicações a melhoria salarial. Diante da inquietação na caserna, o Conselho Geral da Província, em 1834, recomendou ao presidente que aumentasse a ração diária dos soldados, considerando a "excessiva e nunca vista carestia".

Se a crise achatava os salários de uns, lançava outros ao desemprego. A queda da lucratividade do setor açucareiro tirou o trabalho de muitos artesãos, ferreiros, carpinteiros, pedreiros, ganhadores de rua. O setor público, que empregava boa parte da mão-de-obra livre urbana, se enfraqueceu com as dificuldades financeiras do Império. Muita gente foi dispensada do arsenal da marinha e outras instalações militares. O mesmo aconteceu nas repartições civis. Em novembro de 1830, os artífices da Casa da Moeda foram despedidos de empregos que consideravam vitalícios. No começo do ano seguinte peticionaram ao governo imperial "por se sentirem agravados em seus direitos" e acreditarem ter sido desrespeitadas "não só as leis pátrias, como até o direito geral e universal estabelecido entre todas as Nações". E reivindicaram seus empregos de volta, ameaçando não aceitar pacificamente a situação. Lembramos que nesse ano de 1831 ocorreram várias revoltas populares, que, apesar de girarem em torno do antilusitanismo, foram também expressão de outras tensões.[35]

A SOCIEDADE EM MOVIMENTO

A Cemiterada aconteceu num período agitado da vida da província. Antes dela, a população livre e escrava da cidade da Bahia já provocara dezenas de levantes.

Conspirações e levantes escravos já aconteciam desde o início do século XIX, tanto na capital como no Recôncavo. Eram feitos principalmente por escravos africanos, freqüentemente em aliança com africanos libertos. Vindos de regiões da África ocidental em grandes números, os nagôs e hauçás foram os principais, embora não os únicos, grupos étnicos responsáveis pela inquietação nas senzalas. A identidade étnica funcionou como elemento de coesão e mobilização nesses movimentos, que tiveram lugar em Salvador e nas áreas canavieiras, às vezes mais de um por ano, entre 1807 e 1835. Levantes, conspirações e a formação de quilombos menos conhecidos e de menor vulto aconteceram em outros locais do interior baiano, tornando a rebeldia escrava uma preocupação permanente de autoridades e senhores. A rebeldia escrava se intensificou após a Independência, paralelamente a outros movimentos sociais.

O mais espetacular desses levantes foi o de 1835, em Salvador, organizado e liderado por escravos muçulmanos ou *malês*. Os malês teceram uma vasta rede conspirativa, que alcançou o Recôncavo, ao longo dos meses que antecederam a revolta de 25 de janeiro. Nesse dia, tiveram de sair às ruas antes do momento previsto por causa de uma denúncia. Apesar disso, lutaram durante

algumas horas em vários pontos da cidade, enfrentando milícias civis e soldados, até serem batidos por uma tropa de cavalaria quando já fugiam da cidade em direção aos engenhos. Cerca de seiscentos africanos participaram da rebelião, mais de setenta morreram em combate ou depois, em decorrência de ferimentos recebidos. Mais de trezentos foram julgados, sendo quatro executados por fuzilamento, centenas condenados a chibatadas, prisão e deportação.

Na revolta de 1835 e em outras revoltas do período, muçulmanos e adeptos de religiões étnicas, como o candomblé, parecem ter se unido contra os senhores brancos. Uniram-se também escravos e libertos, bem como africanos de diversas origens étnicas, embora predominassem os nagôs e hauçás, grupos entre os quais o islamismo estava mais difundido. Não se rebelaram, entretanto, escravos crioulos e foram poucos os africanos de origem jeje e congo-angola, etnias também numerosas. Nascer no Brasil ou nascer na África era um grande divisor de águas no sistema de alianças da política do conflito escravo. Daí ficarem os africanos consideravelmente isolados quando se rebelavam.

Em contrapartida, os homens livres de todas as classes e cores sabiam se unir contra os levantes escravos. Eles tinham interesses na continuidade do escravismo, um sistema baseado em grandes e pequenos senhores de escravos. Contaram, ao mesmo tempo, quando não com a ajuda, pelo menos com a neutralidade dos escravos crioulos e pardos diante da rebeldia africana. Os livres, mesmo quando pobres e sem possuir escravo algum, fizeram frente às rebeliões escravas até por um sentimento de autopreservação, uma vez que os africanos faziam suas revoltas não apenas contra seus senhores e desafetos imediatos, mas contra os brasileiros em geral.[36]

Mas a mesma gente livre que pegava em armas contra os escravos se rebelou em diversas ocasiões durante esses conturbados anos.

Os movimentos levados a cabo pelas camadas livres da Bahia tiveram origem nas lutas pela Independência em 1822-3. Nessa ocasião, liderados pela aristocracia do açúcar, os baianos pegaram em armas contra as tropas portuguesas que se recusavam a abandonar a capital, mesmo após o Grito do Ipiranga. Embora unidos contra os portugueses, as fileiras baianas abrigavam diferentes projetos de país independente, diferenças muitas vezes baseadas em clivagens sócio-raciais. Em muitos casos, os elementos mais radicais, aqueles que vislumbravam um Brasil republicano, ou pelo menos federalista, eram pardos egressos de famílias pobres ou remediadas.

Vencida a guerra, as tensões existentes no lado patriótico logo floresceram em conflitos. Herança direta do clima antiportuguês, quase todos os distúrbios, conspirações e revoltas tiveram um discurso e, quando puderam, uma prática antilusa. Logo após o encerramento da guerra, a plebe de Salvador e das vilas do interior iniciou a caça aos portugueses, geralmente comerciantes odiados por uma impaciente população de consumidores vítimas da especulação. Um movimento mais sério estourou em Salvador em 1824, capitaneado por um batalhão de pardos, que terminou com o assassinato do comandante militar da Bahia. Durante meses as ruas da cidade ficaram nas mãos dos rebeldes, os quais, junto

com civis, atacaram os europeus que não tiveram a sorte de deixar a capital com as forças portuguesas derrotadas. A falta de liderança, de objetivos políticos e de organização derrotou essa revolta. Dois suboficiais foram mais tarde condenados à morte por um tribunal militar chefiado pelo brigadeiro Gordilho, futuro visconde de Camamu e presidente da província da Bahia.[37]

Camamu impôs ordem, mas fez muitos inimigos, alguns poderosos. Seu governo se dedicou à repressão da rebeldia escrava, dos assaltantes de estrada e dos moedeiros falsos. Em 1828, descobriu-se uma conspiração contra o sistema imperial, resultando na prisão de alguns militares e civis. Dois anos depois, o visconde de Camamu seria morto no largo do Teatro, um dos locais mais movimentados de Salvador, por um cavaleiro solitário, crime que ficou sem solução. E com isso teve início a época de movimentos de rua, revoltas militares e levantes contra o regime político.

O ano de 1831 foi talvez o mais conturbado. Em abril, os baianos receberam notícias de conflitos entre brasileiros e portugueses no Rio de Janeiro, notícias que imediatamente incendiaram seus espíritos. Ao rumor, nunca confirmado, de que um português assassinara um brasileiro, a população foi às ruas e deu início à violência contra propriedades e pessoas de Portugal. A cidade mergulhou num frenesi nacionalista, ao qual logo se associaram energias coletivas de outras ordens. Os republicanos pediam a cabeça do imperador, os negros e mulatos pediam o fim dos privilégios dos brancos, os soldados pediam menos disciplina e mais promoções e comida nas casernas. A notícia da queda de d. Pedro e a abdicação do Trono acalmaram a cidade por um momento. As mudanças não solucionavam os problemas da tropa, não instauravam a cidadania dos afro-baianos, não instituíam a República desejada pelos reformadores políticos. Entretanto, esses grupos foram um a um controlados pelas novas forças que se estabeleceram na província durante a Regência.

No ano seguinte, os republicanos, travestidos de federalistas, fizeram um levante em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, com o apoio de tropas rebeldes dissolvidas em Salvador no ano anterior. A revolta durou alguns dias, mas foi sufocada pelas armas dos bem organizados senhores de engenho, sob a liderança do visconde de Pirajá, sólido bastião da reação na província, personagem central da Cemiterada. Ao contrário de outras revoltas, esta apresentara um programa de governo que propunha a independência federativa da Bahia, reformas sociais, medidas contra o monopólio português do comércio, combate à corrupção da Justiça e aos privilégios dos senhores de engenho. Esse programa foi revisto e aumentado por esses mesmos rebeldes, em 1833, quando presos na fortaleza do Mar, onde organizaram mais um levante. Esta revolta se limitou à tomada da fortaleza pelos prisioneiros políticos e ao bombardeio de Salvador, onde esperavam adesões que não vieram. Isolados, logo se renderam.

Após três anos de repetidas comoções sociais, a província experimentou um breve período de paz, rompido em 1835 com a revolta dos malês. No ano seguinte aconteceu a Cemiterada e em 1837 a Sabinada, a mais séria das rebeliões do período. Este movimento, assim chamado em alusão a seu chefe, o médico

mulato Francisco Sabino da Rocha Vieira, resultou na ocupação de Salvador pelos rebeldes durante quatro meses. Dele participaram oficiais militares, profissionais liberais, empregados do governo, artesãos e pequenos comerciantes; apoiou o movimento a população negra e mestiça de Salvador, que formava a maioria de seus habitantes. Ponto alto — e último — da longa série de revoltas federalistas, a Sabinada sintetizou os diversos níveis de conflito do período: pugnou pela separação da Bahia durante a menoridade de Pedro II, combateu a aristocracia baiana, defendeu os direitos de cidadania de mulatos e negros livres, recompensou com promoções e melhor remuneração aos militares e chegou a ensaiar uma tímida proposta de abolição da escravidão, restrita aos negros crioulos que apoiassem o movimento. Tudo foi por água abaixo numa derrota em que não faltaram cenas cruéis de justiçamento sumário perpetrado pelos vencedores. O número oficial de mortos foi 1258, e o de prisioneiros chegou a perto de 3 mil.[38]

Este o ambiente onde aconteceu a Cemiterada. A Salvador de 1836 era uma cidade bela e cheia de problemas urbanos e sociais, uma sociedade escravista cujo povo livre era em sua grande maioria pobre. Uma cidade cuja população crescia — sobretudo a população negra e mestiça — enfrentando uma dura crise econômica. Esta crise, as desigualdades sociais, o preconceito de cor, as ideologias religiosas, liberais e nacionalistas da época explicam os movimentos sociais que tomaram a Bahia nas décadas de 1820 e 1830. A Cemiterada, apesar de sua característica peculiar, mobilizou um povo já acostumado à rebeldia.

NOTAS

(1) Sir Robert Wilson, "Memoranda of S. Salvador of Bahia (1805)", in H. Randolph, *Life of general sir Robert Wilson* (London, 1862), I, pp. 342, 348; sir Robert Wilson, "Letter from Bahia, 10/11/1805", in ibidem, p. 275; A. Dugrivel, *Des bords de la Saône à la baie de S. Salvador* (Paris, 1843), pp. 361, 382, 384. Estas são as impressões de dois visitantes estrangeiros menos conhecidos. Praticamente todos os visitantes concordariam com eles: ver Moema P. Augel, *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista* (São Paulo, 1980), passim. Este livro é o melhor guia para a literatura de viajantes na Bahia do século XIX.

(2) Wilson, ibidem, pp. 273, 277; Gustav Beyer, "Ligeiras notas de viagem", *RIGHSP*, 12 (1908), p. 276; James Prior, *Voyage along the Eastern coast of Africa* (London, 1819), pp. 100-2; George Gardner, *Travels in the interior of Brazil* (London, 1846), p. 74; Kidder, *Sketches*, II, p. 19; Dundas, *Brazil; including new views of Tropical and European fever* (London, 1852), pp. 202, 203. James Wetherell, *Brazil. Stray notes from Bahia* (Liverpool, 1860), pp. 7, 145.

(3) Sobre os dois últimos parágrafos: Katia Mattoso, *Bahia* (São Paulo, 1978), passim; Dugrivel, *Des bords de la Saône*, pp. 342, 361-2; Thomas O'Neill, *A concise and accurate account* (London, 1809), p. 51; Beyer, "Ligeiras notas de viagem", p. 276; Wilson, "Memoranda", pp. 343-4; Prior, ibidem, pp. 102, 104-5; Wetherell, ibidem, pp. 32, 86-7, 148; "Commercial report, Bahia, 1836", PRO/*FO*, 13, 139, fl. 44.

(4) Maximiliano, *Viagem ao Brasil* (São Paulo, 1940), II, pp. 450-1; Wilson, ibidem, p. 344, e "Letter from Bahia", p. 273; Wetherell, ibidem, pp. 21, 33, 53-4, 128; Dugrivel, ibidem, p. 365; Kidder, *Sketches*, II, pp. 20-1.

(5) Sobre trabalho escravo urbano, ver Maria José Andrade, *A mão-de-obra escrava em*

Salvador, 1811-1888 (São Paulo, 1988), e Ana de L. Costa, "*Ekabó!*", diss. de mestrado (UFBa, 1989).

(6) Costa, ibidem, p. 158.

(7) Ibidem, pp. 204-5 e passim. Quase todos os viajantes elogiaram as residências da Vitória, por exemplo, Dundas, *Brazil*, p. 248.

(8) Pennel a Canning, 9/1/1827, PRO/*FO*, 84, 71, fl. 136, documento também referido em detalhe por Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos* (Paris, 1968), pp. 528-30

(9) Dundas, *Brazil*, pp. 237-40; Kidder, *Sketches*, II, p. 88; Wetherell, *Brazil*, pp. 47-8; Wilson, "Memoranda", p. 348; Gardner, *Travels*, p. 77.

(10) Conde da Ponte apud João J. Reis & Eduardo Silva, *Negociação e conflito* (São Paulo, 1989), p. 38.

(11) Ibidem, cap. 3; Wetherell, *Brazil*, p. 4, sobre *black doctors*.

(12) *O Descobridor de Verdades*, 13/9/1832, exemplar da BNRJ. Ver descrições contemporâneas de danças negras em Thomas Lindley, *Narrative of a voyage to Brazil* (London, 1805), pp. 276-7; Wetherell, ibidem, pp. 5, 6, 119-20; Dugrivel, *Des bords de la Saône*, pp. 375-6, 378, entre outros.

(13) Dundas, *Brazil*, p. 219; Maximiliano, *Viagem*, II, p. 450; J. B. von Spix e C. F. P. von Martius, *Viagem pelo Brasil* (São Paulo/Belo Horizonte), 1981, II, p. 299; Dugrivel, ibidem, p. 384.

(14) AMS, *Livro de posturas, 1829-59*, v. 566, fl. 114, posturas contra o Entrudo. Sobre proibição, no Rio, *Jornal do Commercio* (22/2/1835) e Sandra L. Graham, *House and street* (Cambridge, 1988), p. 70; APEBa, *Cartas do governo, 1801-1809*, v. 145, fl. 177, citação do conde da Ponte; Spix & Martius, ibidem, II, p. 150; Wilson, "Memoranda", p. 345; Dugrivel, ibidem, p. 358; *Diário da Bahia*, 19 e 21/5/1836 (lundu e crítica ao teatro). Ver também Prior, *Voyage*, pp. 102, 104; Wetherell, *Brazil*, pp. 28, 71-2.

(15) O'Neill, *A concise and accurate account*, p. 51.

(16) João J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil* (São Paulo, 1986), pp. 14, 15; APEBa, *Cartas do governo*, v. 145, fl. 177.

(17) Spix & Martius, *Viagem*, II, p. 149.

(18) Mattoso, *Bahia*, pp. 116 ss, discute a população de Salvador, que estima em 68 mil pessoas em 1836 (p. 138), chamando a atenção para sua população flutuante (pp. 141-7). Já Anna Amélia V. Nascimento, *Dez freguesias da cidade de Salvador*, Salvador, 1986, p. 65, sugere cerca de 51 mil. Outras referências deste parágrafo: Maximiliano, *Viagem*, II, p. 449; Spix & Martius, *Viagem*, II, p. 149; Manuel Maurício Rebouças, *Dissertação sobre as inhumações em geral* (Salvador, 1832), p. 58; sobre a população carioca, Mary Karasch, *Slave life in Rio de Janeiro* (Princeton, 1987), p. 62; sobre a estimativa do cônsul inglês, "Commercial Report, Bahia, 1836", fl. 47v. Thales de Azevedo, *O povoamento da cidade do Salvador* (Salvador, 1968), pp. 191-3, apresenta estimativas para Salvador que variam entre 35 631 e 40 932 habitantes.

(19) Carlos Ott, *Formação étnica da cidade do Salvador* (Salvador, 1955), I, pp. 43 ss., II, pp. 51-2, 77-89.

(20) Sir Wilson, "Memoranda", pp. 344-5, entre outros viajantes, comentou o alto índice de mortalidade escrava.

(21) Johildo L. de Athayde, "La ville de Salvador au XIXe siècle", tese de doutorado (U. de Paris — X, 1975), pp. 362-4; Parkinson a Bidwell, 30/3/1831, PRO/*FO*, 13, 88, fl. 57.

(22) Andrade, *A mão-de-obra escrava*, pp. 155-61, observou que a erisipela e as "doenças do peito" estavam entre as enfermidades mais encontradas na população escrava, só perdendo para os vários tipos de aleijamento, doença "profissional" muito comum entre os homens.

(23) Johildo Athayde, "Filhos ilegítimos e crianças expostas", *Revista da Academia de Letras da Bahia*, 27 (1979), p. 22, encontrou índices de quase 80% (1835-9) de mortalidade entre as crianças abandonadas na roda de expostos da Santa Casa.

(24) Prior, *Voyage*, p. 102, e Wetherell, *Brazil*, p. 66; Juiz da C. da Praia para o presidente da província, 26/11/1831, e juiz de paz de S. Pedro para o presidente, 17/10/1831, APEBa, *Juízes*

de paz, 1831, maço 2689; Inácio Accioli de C. e Silva, *Memórias históricas e políticas da província da Bahia* (Salvador, 1933), IV, p. 369 (manifesto de 1833).

(25) Mattoso, *Bahia*, p. 235, nº 477; Lindley, *Narrative*, pp. 268-9; Prior, *Voyage*, p. 102; Dugrivel, *Des bords de la Saône*, pp. 344, 385-6; Wetherell, ibidem, pp. 132-3; APEBa, *Juízes. Cachoeira, 1834-37*, maço 2272.

(26) Cálculos baseados em "An account of the prices of several sorts of corn and grain [1824]", PRO/*FO*, 63, 281, fl. 72.

(27) Sir Wilson, "Letter from Bahia", p. 273; Reis & Silva, *Negociação e conflito*, pp. 84-6, sobre preconceito português contra baianos brancos; Spix & Martius, *Viagem*, II, p. 149; Reis, *Rebelião escrava*, pp. 250-3, sobre o ideal do preto submisso.

(28) Sobre os mecanismos de alforria, ver Stuart B. Schwartz, "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", *HAHR*, 57: 1 (nov. 1974), pp. 603-35; Katia Mattoso, "A propósito de cartas de alforria", *Anais de História*, 4 (1972), pp. 23-52; e Ligia Bellini, "Por amor e por interesse", in J. Reis, org., *Escravidão e invenção da liberdade* (São Paulo, 1988), pp. 73-86. Os trabalhos de Katia Mattoso são fundamentais para entender a estratificação social daquele período: *Bahia*, pp. 161-9 e passim; *Família e sociedade na Bahia do século XIX* (São Paulo, 1988); "Au Noveau Monde: une province d'un Nouvel Empire", tese de Estado (U. de Paris, Sorbonne, 1986), IV, p. 375, sobre recrutamento da elite política. Ver também F. W. O. Morton, "The conservative revolution of Independence", tese de doutorado (U. de Oxford, 1974), pp. 46-58.

(29) Prior, *Voyage*, pp. 105-6.

(30) O melhor trabalho sobre a economia açucareira baiana, de suas origens a c. de 1835, é Stuart B. Schwartz, *Sugar plantations in the formation of Brazilian society* (Cambridge, 1985); sobre os comerciantes, ver Catherine Lugar, "The merchant community of Salvador, Bahia: 1780-1830", tese de doutorado, U. de New York, 1980; sobre preços de escravos, Katia Mattoso, *Être esclave au Brésil* (Paris, 1979), pp. 108-9; sobre a pouco conhecida epidemia no gado, Morton, "The conservative revolution", p. 324, e "Fala do presidente visconde de Camamu", 28/2/1829, AN IJJ9, 335, fl. 44-44v, onde se lê: "a atual colheita dos nossos produtos não corresponderá talvez ao aumento, que devia ter comparativamente aos passados anos, em conseqüência de extraordinária mortandade de bois de lavoura ocasionada por uma terrível praga, que continua na mais espantosa destruição de gado vacum".

(31) APEBa, *Correspondência*, v. 681, fl. 41.

(32) APEBa, *Correspondência*, v. 681 fls. 41-41v; APEBa, *Câmara de Cachoeira, 1824-35*, maço 1269; APEBa, *Juízes de paz*, maço 2686; AMS, *Ofícios ao governo, 1835-40*, v. 111.9, fls. 77 ss., fls. 106v ss. Quando esteve na Bahia, em 1837, Gardner, *Travels*, p. 78, foi informado de que, anos antes, a fome não se disseminara entre a população negra porque esta recorreu às abundantes frutas locais, principalmente a jaca.

(33) APEBa, *Correspondência*, v. 677, fl. 96, 130v; PRO/*FO*, 84, 71, fls. 68-68v.

(34) PRO/*FO*, 13, 139, fl. 46.

(35) Dois últimos parágrafos baseados em Reis, *Rebelião escrava*, pp. 33-5.

(36) Ibidem, passim, sobre as revoltas escravas baianas.

(37) O trabalho mais completo sobre este movimento é de Luís Henrique D. Tavares, *O levante dos Periquitos* (Salvador, 1990).

(38) O melhor trabalho sobre este movimento é de Paulo César Souza, *A Sabinada. A revolta separatista da Bahia* (São Paulo, 1986).

2
AS IRMANDADES

A Cemiterada foi um episódio que teve como motivação central a defesa de concepções religiosas sobre a morte, os mortos e em especial os ritos fúnebres, um aspecto importante do catolicismo barroco. Um catolicismo que se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé: missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era uma festa para os olhos, e sobretudo funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas. Talvez tenha razão Pierre Verger quando escreve que o barroco baiano foi principalmente "um barroco de rua".[1] E aqui se destacavam, além dos funerais, as festas das confrarias católicas, em que música, dança, mascaradas, banquetes e fogos de artifício alegravam os fiéis em apoteóticas homenagens aos santos de devoção.

As confrarias, divididas principalmente em irmandades e ordens terceiras, existiam em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Tanto as irmandades quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos, eram formadas sobretudo por leigos, mas as últimas se associavam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí se originando seu maior prestígio. As irmandades comuns foram bem mais numerosas. Da metrópole se espraiou para o Império Ultramarino, o Brasil inclusive, o modelo básico dessas organizações.[2]

Para que uma confraria funcionasse, precisava encontrar igreja que a acolhesse, ou construir a sua, e ter aprovado seu estatuto ou *compromisso* pelas autoridades eclesiásticas.[3]

Em geral cada templo acomodava diversas irmandades, que veneravam seus santos patronos em altares laterais. Existiam irmandades com a mesma denominação espalhadas pelas igrejas do Brasil e mesmo de cada província ou cidade. Os templos que ocupavam representavam um marco fundamental de identidade, pois neles não funcionava, em princípio, mais de uma confraria com o

mesmo nome. Dizia-se, por exemplo, nos antigos documentos: "Irmandade de São Benedicto erecta no Convento dos religiosos franciscanos na freguesia da Sé da Bahia", ou "Irmandade de Nossa Senhora do Rosário erecta na Matriz da Conceição da Praia". Na Bahia, confrarias de São Benedito existiam também nas igrejas da Conceição da Praia e do Rosário da Penha, além de outras em Salvador e vilas do interior. Quase todas as igrejas matrizes da Bahia — *matriz* significando templo-sede de freguesia — possuíam irmandades do Santíssimo Sacramento e do Rosário. Também as igrejas conventuais e mesmo as capelas abrigavam simultaneamente diversas irmandades.

Muitas irmandades que iniciaram sua carreira de maneira tímida, em altares laterais, com o tempo levantaram recursos para a construção de seus próprios templos. A Ordem Terceira de São Domingos, por exemplo, funcionou, a partir de sua fundação em 1723, no mosteiro de São Bento, depois mudou-se para o hospício da Palma, e em 1732 inaugurou sua igreja em destacado local, o terreiro de Jesus. (Esta ordem terceira não estava associada à ordem de religiosos dominicanos, que só se instalaria no Brasil no final do século XIX.) A trajetória da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo é bem conhecida. Fundada em 1685 na Sé Catedral, seus membros forros e escravos construíram um templo nas Portas do Carmo (atual Pelourinho), no início do século XVIII. Com a criação da freguesia do Passo — que, ainda sem sua matriz, se desmembrou da freguesia da Sé em 1718 — a igreja dos pretos foi-lhes praticamente tomada, até 1726, quando uma carta régia obrigou o vigário do Passo a devolvê-la. Ao longo de sua história, esta igreja abrigou várias outras irmandades negras, em diferentes ocasiões, como a do Senhor Bom Jesus dos Martírios, Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos.[4]

A administração de cada confraria ficava a cargo de uma *mesa*, presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores — a denominação variava —, e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. A cada ano se renovavam, por meio de votação, os integrantes da mesa, e as *Constituições primeiras* (c. 872) proibiam expressamente a reeleição, proibição nem sempre respeitada.

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade.

5. Em primeiro plano, igreja do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, no largo do Pelourinho.

IRMANDADE E SOCIEDADE

As irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais.

Havia irmandades poderosíssimas, cujos membros pertenciam à nata da elite branca colonial. No topo estavam as Santas Casas de Misericórdia que, no caso da Bahia e de algumas outras regiões do Brasil, controlavam vasta rede filantrópica de hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios. Desenvolviam uma caridade principalmente para fora, para os destituídos da sociedade, uma vez que seus irmãos eram os socialmente privilegiados, eram, na expressão de Russell-Wood, os "fidalgos" da colônia. O compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa, que regia a da Bahia, estabelecia que seus membros fossem alfabetizados e "abastados de fazenda", proibindo expressamente a entrada de trabalhadores manuais. Seus membros se dividiam em *nobres* ou *irmãos maiores* — os aristocratas portugueses titulados ou nossos fidalgos sem título (senhores de engenho, grandes negociantes, altos funcionários) — e *oficiais* ou *irmãos menores* — aqueles que prosperaram nas profissões "mecânicas" (ourives, por exemplo).[5]

Também as ordens terceiras, destacando-se as de São Francisco e do Carmo, com filiais em Salvador e no Recôncavo, eram, nas palavras de Germain Bazin, "verdadeiros redutos aristocráticos". No Carmo, exigia-se do candidato a irmão que "possuísse bens". Já da direção da ordem franciscana participavam, na expressão de sua historiadora, "figuras destacadas do meio social" baia-

no, entre elas, em épocas diversas, os governadores Luís César de Meneses e Afonso Furtado de Mendonça, os riquíssimos proprietários coronel Domingos Pires de Carvalho e Albuquerque e Pedro Rodrigues Bandeira, membros das famílias Lisboa, Sá, Ávila, Muniz Barreto etc.[6]

Em suas viagens, ou em mudanças de domicílio, os "terceiros", como eram chamados esses primeiros da sociedade, tinham seus direitos de associados protegidos por convênios entre ordens da mesma denominação estabelecidas em diferentes vilas, cidades, capitanias, províncias, países e continentes. Bastava o viajante ou imigrante apresentar sua carta patente para receber os serviços da ordem local ou ser nela admitido, pagando apenas parte da jóia e evitando os rituais de iniciação a que estavam obrigados os noviços. Para o imigrante português, essas associações certamente foram fator de integração no Novo Mundo. Numa festa ou reunião de confrades, o recém-chegado, ávido por fazer-se na vida, conhecia aquele irmão e negociante estabelecido que o iniciaria nos segredos econômicos da colônia. Freqüentemente, os negociantes portugueses encorajavam seus caixeiros a se filiarem a suas irmandades, como acontecia na Ordem Terceira de São Domingos. Nesses casos, as ordens, além de congregarem a elite, também serviam como canais de ascensão social.[7]

A elite não se associava apenas às ordens terceiras. Por exemplo, na igreja da Graça, dos beneditinos de Salvador, funcionava a Irmandade de Nossa Senhora da Graça, fundada por Diogo "Caramuru" Álvares Correa e Catarina Paraguaçu, e freqüentada por famílias tradicionais. Uma outra irmandade "aristocrática", da qual faziam parte governadores e arcebispos, era a de Nossa Senhora da Piedade, com assento no convento da Piedade, dos capuchinhos italianos.[8]

Muitas confrarias agregavam principalmente indivíduos da mesma profissão. Maria Helena Flexor mostra que os oficiais mecânicos de Salvador organizavam-se durante a colônia em torno das "confrarias dos mesteres", dedicadas aos santos patronos de cada ofício. Havia na Bahia a de São Jorge, que reunia ferreiros, serralheiros e ocupações afins, a de São Crispim, dos sapateiros e celeiros, a de São José, dos carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros. Outros grupos ocupacionais também possuíam suas confrarias, como a de Santo Antônio da Barra, cujos membros eram comerciantes dedicados ao tráfico de escravos. As irmandades do Rosário, da igreja da Ajuda, e do Senhor Bom Jesus da Cruz, da igreja da Palma, abrigavam principalmente militares negros e pardos. Da mesma forma, o estudo de Martinez indica que, entre 1789 e 1807, eram militares 47% dos pardos reunidos na poderosa confraria de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão, havendo também grande número de religiosos e oficiais mecânicos. Já a Irmandade de Santa Cecília, localizada na igreja da Conceição da Praia, era formada por músicos. As próprias ordens terceiras também continham significativa concentração ocupacional. Na de São Francisco, entre 1761 e 1770, 73% dos membros eram comerciantes; na da Santíssima Trindade, na segunda metade do século XIX, 74% se ocupavam igualmente do comércio. Da mesma forma, durante a primeira metade do século XIX, 85% dos

irmãos da Ordem Terceira de São Domingos, a maioria de origem portuguesa, viviam de negócio. Enfim, entre 1801 e 1823, 75% dos mesários da Santa Casa negociavam, proporção que caiu após a Independência, certamente em função da revoada de portugueses da Bahia.[9]

As irmandades tinham dessa maneira a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além de adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais. Mas o critério que mais freqüentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial.

IRMÃOS DE RAÇA

Havia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses, como a Irmandade de Nossa Senhora das Angústias e, em especial, a Ordem Terceira de São Domingos, e aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos. As mais prestigiosas exigiam em geral de seus membros, além de sucesso material, que pertencessem à raça dominante.[10]

O primeiro critério de aceitação na Santa Casa de Misericórdia era ser "limpo de sangue, sem alguma raça de Mouro, ou Judeu, não somente na sua pessoa, mas também sua mulher". A Ordem Terceira de São Domingos, fundada por bem-sucedidos imigrantes do Porto, de Viana do Minho e de Lisboa, discriminava índios, negros, judeus e brancos pobres. Seu compromisso de 1771 vetava o ingresso de quem não fosse "limpo de sangue, sem alguma raça de Judeu, Mouro, Mulato ou qualquer infecta nação", bem como de quem "sirva ou tenha servido na República ofício vil". Em 1763, um irmão seria expulso "para fazer cessar o grande rumor e fama que corre nesta venerável Ordem e fora dela contra a limpeza do [seu] sangue". Muitos anos depois, às vésperas da Cemiterada, o livro de entrada da ordem registrava um rito de iniciação:

> A 26 de outubro de 1834, nesta Igreja de nossa Venerável Ordem Terceira do Patriarca São Domingos, recebeu o nosso Santo Hábito o Irmão Antonio da Silva Alvares Pereira, tendo precedido as indagações de costume sobre sua conduta e limpeza de sangue [...] e declarou ser natural do Porto, filho legítimo [...] etc.

O compromisso dominicano de 1839 manteve o critério de pureza racial. Também os brancos brasileiros e europeus da Ordem Terceira de São Francisco exigiam de seus associados prova de "limpeza de sangue".[11]

A partir da Independência, brancos de todas as origens passaram a freqüentar as mesmas confrarias. Segundo Verger, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia, por exemplo, inicialmente de portugueses, no Império pas-

sou a admitir brancos brasileiros e mais tarde até negros. Na primeira metade do século XIX, apesar de ainda preferirem a Ordem Terceira de São Domingos e as várias irmandades do Santíssimo Sacramento, os portugueses se espalhavam por inúmeras irmandades, inclusive, embora raramente, as de negros e mulatos. Na década de 1830, o rico negociante português José Coelho Maia, natural do Porto, pertencia a sete irmandades, entre as quais a de Nossa Senhora do Guadalupe, de mulatos. Na mesma época, o pedreiro português Manuel Antônio da Costa Rodrigues participava de oito irmandades, tendo ocupado cargos de direção em pelo menos quatro delas; era também irmão remido de duas irmandades nas quais predominavam pretos, Nosso Senhor dos Martírios (igreja da Barroquinha) e São Benedito (igreja da Conceição da Praia). Os brancos barravam negros e mulatos em suas irmandades, em especial em suas ordens terceiras, mas eram aceitos pelas irmandades de cor.[12]

Mais numerosas, as irmandades de "homens de cor" tradicionalmente se dividiam entre as de crioulos (pretos nascidos no Brasil), mulatos e africanos.

Os trabalhos de Katia Mattoso e Inês Oliveira sobre os libertos da Bahia — africanos em sua maioria — mostram a importância das irmandades em suas vidas e mortes. Entre 1790 e 1830, apenas 21,6% dos libertos e 18,5% das libertas que deixaram testamentos não pertenciam a irmandades. Muitos eram membros de mais de uma, de quatro, cinco, sete. A africana Maria da Conceição Cruz pertencia a oito quando escreveu seu testamento em 1804. As mais citadas pelos testadores foram São Benedito do Convento de São Francisco, Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Nossa Senhora do Rosário da Conceição da Praia, Jesus Maria José, Nossa Senhora do Rosário de João Pereira, Nosso Senhor dos Martírios, São Benedito da Igreja do Rosário das Portas do Carmo. Oliveira lista 36 irmandades que abrigavam libertos ao longo do século XIX. A quase-totalidade delas era de pretos.[13]

O compromisso de 1795 da Irmandade da Conceição dos Homens Pardos de Santana do Camisão, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, admitia brancos e negros livres e escravos, mas os negros só podiam exercer, no máximo, o cargo de mordomo, responsável pela organização de festas e outras atividades. Na capital, os mulatos se mostraram ainda mais restritos. A Irmandade do Boqueirão, também de pardos, não aceitava escravos, mesmo como simples membros. Aceitava brancos, embora não na mesa. Em 1831, o governo imperial proibiria qualquer tipo de discriminação no Boqueirão, num despacho em que se lê: "poderão ser admitidos a Irmãos, e nomeados para os cargos da Confraria, todos os que forem Cidadãos sem distinção de cor". Mas é provável que esta ordem não tenha sido seguida, como não foi em outras confrarias.[14]

Todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente — ou prior, no caso das ordens terceiras — fosse ocupado por alguém "da raça". Irmandades de brancos eram presididas por brancos, de mulatos por mulatos, de pretos por pretos. Na Irmandade do Rosário dos Pretos de Camamu se previa, além disso, que um de seus dez juízes teria sempre ascendência sobre

os demais: "Os juízes serão homens pretos, entre os quais deve um deles, o de mais discurso, falar por si e também por todos". Entretanto, os escravos, mesmo que tivessem o dom da oratória, só podiam exercer o cargo de juízes se fossem "dotados de capacidade, posses e liberais", entendendo-se por "liberais" os que gostassem de gastar com a irmandade. Raros os escravos capazes de preencher esses requisitos. Nas irmandades negras geralmente se proibia o acesso dos escravos à direção.[15]

As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural. Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviriam até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de "administração" das diferenças étnicas na comunidade negra.

A dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo os libertos, de formar famílias, pode explicar por que na Bahia eles redefiniram a abrangência semântica da palavra *parente* para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia "parente" de outro nagô, jeje de jeje etc. O africano inventou aqui o conceito de "parente de nação". Aliás, a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativeiro sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. Já na travessia do Atlântico, a bordo de fétidos navios, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da fictícia família escrava, na relação profunda entre os companheiros de viagem, que dali em diante tornavam-se *malungos* uns dos outros.

Da mesma forma, a "família-de-santo" dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consangüínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstituída na diáspora.[16] Foi na mesma brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Cabia à "família" de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e sobretudo rituais fúnebres dignos.

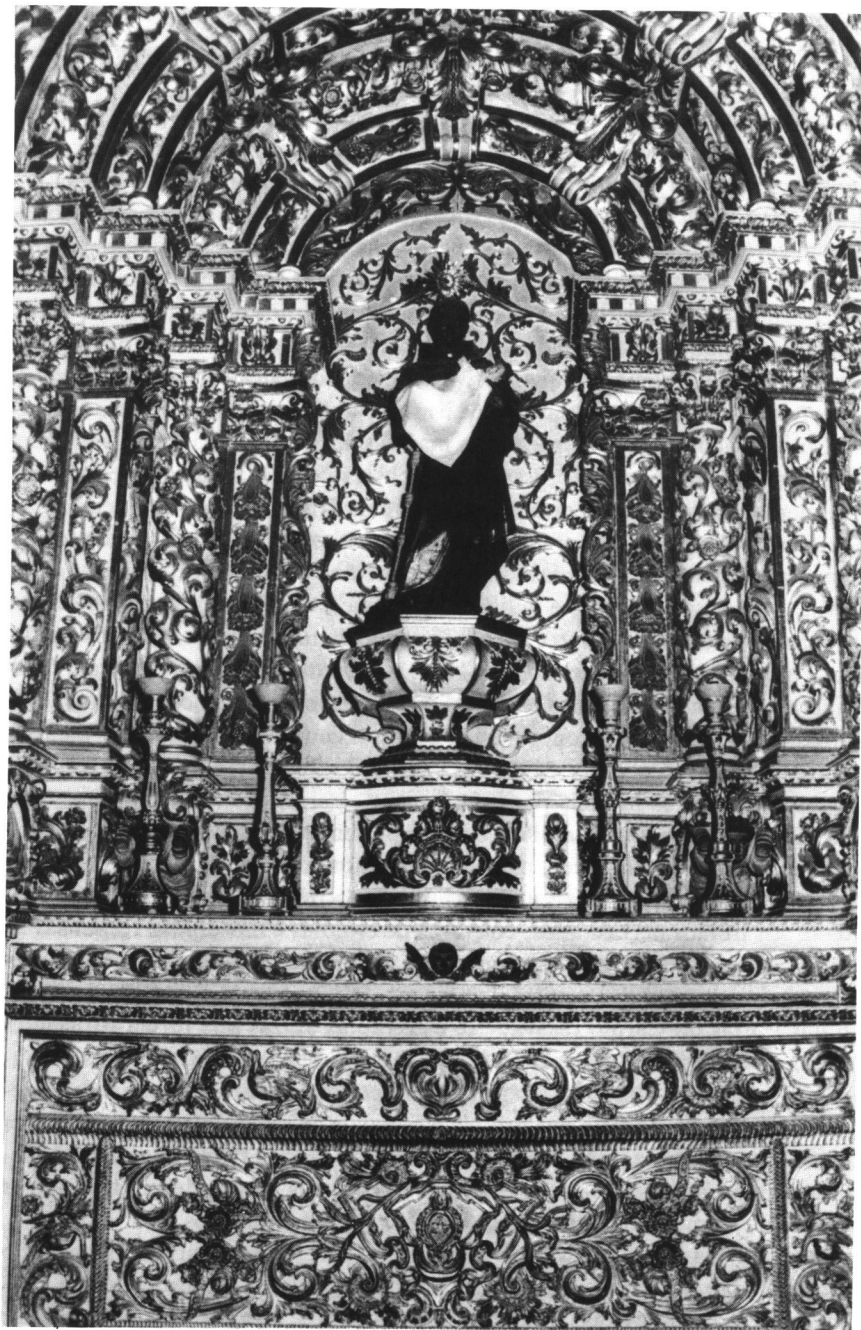
Em Salvador, os jejes tinham desde 1752 sua própria Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, que funcionava na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs da nação queto reuniam-se na igreja da Barroquinha, em torno da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, designação que evoca a relevância do ritual fúnebre para seus fundadores. Os angolas se acomodavam em muitas irmandades, tendo sido provavelmente os primeiros a

criar confrarias, pois foram os primeiros africanos a serem trazidos em grande número para a Bahia.[17]

Ao contrário da mais resistente divisão baseada na cor da pele (branco/pardo/preto), o particularismo étnico entre os pretos foi paulatinamente declinando, não sem dificuldades e ajustes. Em 1770, os irmãos de São Benedito do Convento de São Francisco declararam abolidos os privilégios étnicos, ao definirem que "crioulos, Angolas e toda a mais qualidade de pretos" podiam dirigir a sociedade. Os critérios passavam a ser, além da negritude, o "serviço e antiguidade que cada um tiver na Irmandade". Atitudes como essa dos devotos de São Benedito não se difundiram senão muito tempo depois.[18]

Da Irmandade do Rosário da Conceição da Praia participavam irmãos e irmãs angolas e crioulos na época de seu primeiro compromisso, em 1686, e só crioulos e angolas eram mencionados como elegíveis, em números iguais, a cargos de mesa. Da mesma forma, a Irmandade de Santo Antônio de Categeró, fundada em 1699 na igreja matriz de São Pedro, aceitava pessoas de qualquer condição, embora só angolas e crioulos pudessem ocupar cargos de direção: "os ditos oficiais acima referidos serão Crioulos [e] os segundos serão os Angolas, que para isso se farão duas Eleições em que os ditos oficiais irão divididos, e da mesma sorte será feita a Eleição das Crioulas, e outras das Angolas". Esse sistema de representatividade étnica, comum nas irmandades de cor, permitia aos grupos hegemônicos melhor administração de suas diferenças, e melhor controle dos irmãos de outras etnias. O sistema na verdade instaurava a subordinação aos angolas e crioulos. A democracia dos irmãos tinha seus limites.[19]

As alianças entre angolas e crioulos foram comuns. A importante Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685 provavelmente por negros de Angola, já contava com crioulos, jejes e outras etnias africanas entre seus membros na virada do século XIX. Os jejes constituíam, inclusive, a maioria dos que entravam nesse período, mas nem por isso os angolanos e crioulos, mais velhos na confraria, deixaram de monopolizar a mesa diretora. Apesar de africanos, os angolas privilegiavam as relações com negros nascidos no Brasil e não com os recém-chegados jejes.[20]

A investigação da origem étnica dos membros de irmandades de cor revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de fortes hostilidades étnicas. Se os angolas, em detrimento dos jejes, preferiram aliar-se aos crioulos no Rosário do Pelourinho, na Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira, os benguelas, vindos da região sul de Angola, dividiam com os jejes os cargos de sua mesa diretora em 1784. Por outro lado, os jejes da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, de Cachoeira, expressaram sem rodeios sua animosidade em relação aos crioulos no Compromisso de 1765, admitindo-os se pagassem uma jóia dezesseis vezes mais cara e proibindo-os de exercerem cargo de mesa. Mas essas regras não valiam para as mulheres crioulas: "nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva". Independente de suas origens, as mulhe-

6. Altar de São Benedito, da irmandade negra do mesmo nome, na igreja do convento de São Francisco.

res eram desejadas nas irmandades africanas talvez para aumentar o estreito mercado afetivo dos homens. As mulheres eram pouco numerosas na comunidade africana, principalmente entre os escravos.[21]

As irmandades de um modo geral aceitavam mulheres. No século XVII elas compunham 30% dos que ingressavam na Ordem Terceira do Carmo, proporção que subiu para 39% no século XVIII. Na Ordem Terceira de São Francisco, entre 1760 e 1770, 35,2% dos novos filiados eram mulheres. Já na ordem dominicana, entre 1816 e 1850 entraram poucas, uma para cada oito homens, expressão do perfil sexual da imigração portuguesa. Talvez refletindo uma tendência das irmandades de cor, na de Nossa Senhora dos Pardos do Boqueirão o ritmo de adesões femininas foi grande entre 1789 e 1807, quando a média de ingresso anual contava 43 homens e quarenta mulheres, diferença relativa desprezível. Neste período, foram registrados 1568 irmãos, 48,6% dos quais do sexo feminino. Mas, de acordo com Martinez, na maioria dos casos as mulheres entravam acompanhadas dos maridos. Essa autora observa que sua extensa pesquisa na documentação das antigas ordens terceiras e na Irmandade do Boqueirão não revelou a presença de mulheres com profissão, e conclui: "Eram, portanto, inteiramente dependentes do marido, daí a importância de sua entrada nas ordens, pois [...] em caso de viuvez e indigência, estava garantido um pequeno seguro em forma de pensão". Como exemplo, quando da mudança de mesários da Ordem Terceira de São Francisco, em 1835, nove irmãs pobres escreveram "pedindo a continuação da esmola mensal que percebem por concessão das mesas transatas". A nova mesa concordou, e as irmãs continuaram a receber mensalmente, três delas, 5 mil réis, 3$200 (leia-se 3 mil e 200 réis) e 2 mil réis respectivamente, as demais mil réis por mês.[22]

Mulvey estima que as mulheres não representavam mais de 10% dos associados das irmandades de cor, mas podiam ocupar cargos. Podiam ser, ao lado dos reis, rainhas dos festivais anuais, juízas, procuradoras encarregadas de caridade aos irmãos necessitados, coletoras de esmolas e mordomas responsáveis pela organização de festas. As irmandades negras via de regra tinham uma mesa composta de mulheres e outra de homens. O compromisso de 1820 do Rosário das Portas do Carmo rezava: "se elegerão as Juízas que forem suficientes de uma e outra nação", quer dizer, angolas e crioulas. Mas esta e outras irmandades de pretos e de brancos discriminavam politicamente a ala feminina. A regra dos irmãos do Rosário que proibia a escravos de serem juízes, procuradores e mordomos, fazia exceção às mulheres escravas porque "pela qualidade do sexo não exercitam ato de Mesa". Isso sugere que os cargos de juíza, e outros permitidos às mulheres, não passavam de cargos honoríficos.[23]

Os homens pretos do Rosário de Camamu apresentaram armas clássicas do patriarcalismo no tratamento de suas mulheres. Em seu compromisso de 1788 decidiram atribuir às irmãs procuradoras tarefas que lhes pareceram femininas: "lavar a roupa branca, preparando-a com toda a limpeza para o uso das Missas [...] e cosendo-as e reformando-as, para que fiquem consertadas e sãs". Além

disso, dividiriam com os homens o trabalho de coletar ou dar do próprio bolso esmolas para o "aumento da irmandade".[24]

O leitor já deve ter percebido que as irmandades não trabalhavam de graça por seus membros. Estes as sustentavam por meio de jóias de entrada, anuidades, esmolas coletadas periodicamente, loterias, rendas de propriedades e legados em testamento. Os recursos auferidos dessas várias fontes eram gastos nas obrigações para com os irmãos e em caridade pública; na construção, reforma e manutenção de suas igrejas, asilos, hospitais e cemitérios; na compra de objetos do culto, como imagens, roupas, bandeiras, insígnias; na folha de pagamento de capelães, sacristãos, funcionários; e, não pouco, nas despesas com as festas anuais.

A VIDA É UMA FESTA

As irmandades, sobretudo mas não exclusivamente as negras, foram, pelo menos até o Brasil-Império, os principais veículos do catolicismo popular. Nelas os santos muitas vezes ganhavam precedência sobre o Deus Todo-Poderoso, e este se contentava com o estatuto de grande santo. As irmandades eram organizadas como um gesto de devoção a santos específicos, que em troca da proteção aos devotos recebiam homenagens em exuberantes festas.

É conhecida a relação de barganha, de troca simbólica, embutida na prática da "promessa a santo", que Laura de Mello e Souza chamou "economia religiosa do toma-lá-dá-cá", uma relação familiar a portugueses e africanos em suas culturas originais. A atitude em relação aos santos refletia tanto uma preocupação com o destino da alma após a morte quanto uma busca de proteção no dia-a-dia, particularmente proteção do corpo, estratégia de enganar a morte. Por exemplo, no prólogo do compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, e de outras confrarias negras, se lê que os devotos da santa queriam "sua intercessão" tanto para "o aumento da Divina Graça como também para remédio de muitas enfermidades corporais que continuamente padecemos". A devoção tinha seu preço.[25]

As irmandades se adaptaram e foram também veículos de um catolicismo profundamente influenciado por práticas pagãs. E na Bahia — no Brasil, como bem mostra o trabalho de Laura de Mello e Souza — práticas mágicas não eram peculiaridade negra. Thomas Lindley observou ser comum entre os brancos o uso de escapulários como amuletos — e de outros tipos de amuletos — contra "alguma doença particular, ou para aliviar uma aflição severa". Foi também esse protestante que, atento às criações católicas, percebeu um generalizado "fetichismo" na relação entre os baianos e seus santos de devoção. "É impressionante", escreveu Lindley, "ver a veneração que essas imagens criam entre o povo, que realmente as adora tão devota e abjetamente como se contivessem a essência da própria Divindade, baixada nesta ocasião *in propria persona* [...]." Cerca de quatro décadas depois, James Wetherell anotou que, entre as camadas

populares, brancos e pretos usavam rosários como talismãs, além de *bentinhos* contendo rezas impressas em papel e exteriormente ornamentados com o retrato da virgem, de algum santo de devoção ou emblemas mágicos. Os mais precavidos usavam um bentinho no peito, outro nas costas, para maior proteção do corpo. Até as fitas do Senhor do Bonfim já existiam. Os homens também usavam anéis e braceletes de prata como amuletos contra mordida de cobra.[26]

Em 1831, um jornal noticiava que na ladeira do Alvo, perto do convento da Providência, morava o espanhol Agostinho, especialista em "fechar o corpo da gente para não entrar diabos, nem feitiços". Pelo preço de 10 mil réis os enfeitiçados eram curados com uma bebida na qual ele mergulhara a coroa de uma imagem de santo. No mesmo ano, a pouca distância da matriz da Conceição da Praia, um juiz de paz invadiu uma casa que, segundo denúncia de vizinhos, era um centro de bebedeira, prostituição e vidência. Lá se acharam várias imagens usadas nas sessões de adivinhação, inclusive "um Santo Antônio enforcado em uma corda, breves, Santos Senhor falsos, e outras coisas". Santo Antônio, como se sabe, é o padroeiro dos adivinhadores, ajuda a encontrar coisas perdidas e até nunca tidas, como maridos. Enforcado, podia estar pagando por algum trabalho malfeito. O dono da casa, Manuel das Virgens, ao que tudo indica, era branco ou pardo, e ali vivia com a mulher e uma prostituta com a filha de treze anos. Esta última, segundo as más línguas dos vizinhos, tivera sua virgindade levada a leilão para "quem mais desse por sua defloração". Não houve lances antes da intervenção do juiz, que achou melhor levá-la para a casa de José Joaquim Ribeiro, "varão casado e probo". E lá se foi talvez a última virgem de Manuel.[27]

Numa tradição que já vinha da Colônia, religiosidade popular, festa e sexualidade se misturavam no imaginário coletivo da Bahia de Todos os Santos. Mesmo sob o olhar de quem veio a ser o maior de seus santos, a cidade desenharia uma fronteira altamente permeável entre salvação e perdição. Tendo ido a uma festa de Natal na colina do Senhor do Bonfim, Lindley depois comentou que os baianos em geral — brancos, pretos e pardos —, após "limparem a consciência de velhos pecados, ali mesmo cometem novos". Wetherell chamou de verdadeira orgia a festa do Bonfim. Religiosidade e sensualidade freqüentemente se avizinhavam dentro das próprias igrejas. Em 1817 Tollenare se surpreendeu com os quadros de "lindos assuntos eróticos" pendurados na parede da sacristia de uma igreja paroquial, e observou: "Esta singular mistura do profano e do sagrado só era notada pelos estrangeiros". Um outro viajante francês, Dugrivel, em 1833 achou singularmente ousadas as cenas de flerte entre os jovens dentro das igrejas, um dos poucos lugares públicos freqüentados pelas moças de família. Os olhares de sedução destas, lançados por sobre véus que lhes cobriam quase todo o rosto, impressionaram e intimidaram o europeu. Wetherell tinha a impressão de que as pessoas iam à igreja para "olhar e serem olhadas".[28]

Não há dúvida sobre o compromisso dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, mas aquele de feitio mágico, impregnado de paganismo

e sensualismo, adotado pelo povo e mesmo membros da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção.

FESTA DE SANTO

Em novembro de 1813, o experiente viajante inglês James Prior visitou a Bahia. Como a maioria dos estrangeiros, impressionou-o a mistura entre o sagrado e o profano nas festas religiosas baianas. Conta ele que, enquanto no interior da igreja os padres rezavam missas "com a maior solenidade", do lado de fora tiros de "musquete, fogos de artifício, tambores, tamborins, clarinetas e gritos do povo formam um coro constante [...] em louvor ao céu". Com ironia inglesa, o viajante chamou os habitantes da Bahia de "católicos ortodoxos", concluindo: "lembra-nos o prelúdio a um show de marionetes". De um dos raros baianos críticos da fanfarra religiosa, ele ouviu: "Se fogos de artifício e música representam passaportes para o Céu, o povo de São Salvador pode estar seguro da salvação".[29] E a idéia era exatamente esta: celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte — além de tornar a vida mais segura e interessante.

A data máxima do calendário das irmandades era a festa do santo de devoção, quando irmãos e irmãs saíam das confrarias aparatados com suas vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzes e insígnias em pomposas procissões, seguidas de danças e banquetes. Foi assim desde o início, tanto que já em 1707 as *Constituições primeiras* recomendaram em vão que as irmandades fizessem menos gastos com "comer e beber, danças, comédias e cousas semelhantes" e mais com "ornamentos e peças para as Confrarias" (c. 874). O compromisso de 1842 de uma irmandade mineira, a do Rosário de São João del Rei, assim definia a importância das festas para a saúde das confrarias: "tendo a experiência de longos anos mostrado que a base sustentadora das corporações religiosas é o culto pomposo que se dedica ao seu orago [...] ", e prosseguia anunciando para a segunda oitava de Natal a data de sua festa.[30]

Mas a "semiologia" dessas manifestações não poderia ser melhor enunciada do que o foi, em 1851, numa correspondência de três irmandades — uma de brancos, uma de pardos e outra de pretos — de Inhambupe, no interior baiano: "Sem os emblemas, a impressão era somente ideológica, sem as festividades os Emblemas nada explicariam; logo está evidentemente reconhecido que os Emblemas e as festividades são dois elementos primordiais da Religião que professamos".[31] Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades. Enquanto ideologia, a religião era então coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado "emblemático" e mágico da religião.

No final do século XVIII Vilhena escreveu que todas as "inumeráveis" irmandades de Salvador, "ainda as mais pobres fazem as suas festividades com grandeza e asseio". Mas a tradição vinha de longe. Em 1686, os irmãos do Rosário da Conceição da Praia definiram o segundo domingo de outubro como a data de sua festa, "a qual festa se fará com sua missa cantada e sermão e seu ofício na segunda feira, de que se mandarão dizer vinte missas [...] de que assistirão os ditos Irmãos confrades da dita Irmandade". Além disso estabelecia que todo primeiro domingo do mês haveria uma procissão em torno da igreja com a presença dos mesários e irmãos carregando tochas acesas. O compromisso de 1820 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de São Bartolomeu, em Maragojipe, previa que em todo dia 26 de setembro se faria a festa da padroeira "com missa e música cantada, sermão e procissão e assistirão todos os Irmãos com capas brancas e tochas luminadas e da mesma forma acompanharão outra qualquer procissão".[32]

A CARNAVALIZAÇÃO NEGRA DA RELIGIÃO

Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além de procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais. Esses monarcas fictícios ocupavam cargos meramente cerimoniais, como se as irmandades fossem uma espécie de monarquia parlamentar. O único compromisso que conheço que registra rei e rainha como cabeças de mesa diretora é o de 1842 da Irmandade do Rosário de São João del Rei, em Minas Gerais.[33]

Vários autores já estudaram essas festas, que de tempo em tempo eram proibidas por autoridades civis ou eclesiásticas. O poeta Gregório de Matos deixou notável testemunho das artimanhas dos devotos de Nossa Senhora do Rosário para burlar a repressão e comemorar a seu modo — com máscara, dança e cachaça — a santa no século XVII:

Senhor, os negros juízes
Da Senhora do Rozário
Fazem por uso ordinário
Alarde nestes paízes:
Como são tão infelizes,
Que por seus negros pecados
Andam sempre enmascarados
Contra as leis da polícia,
Ante vossa senhoria
Pedem licença prostrados

A um General-Capitão
Suplica a Irmandade preta,

7. Resistência da tradição: um membro da Irmandade (atual Ordem Terceira) do Rosário das Portas do Carmo.

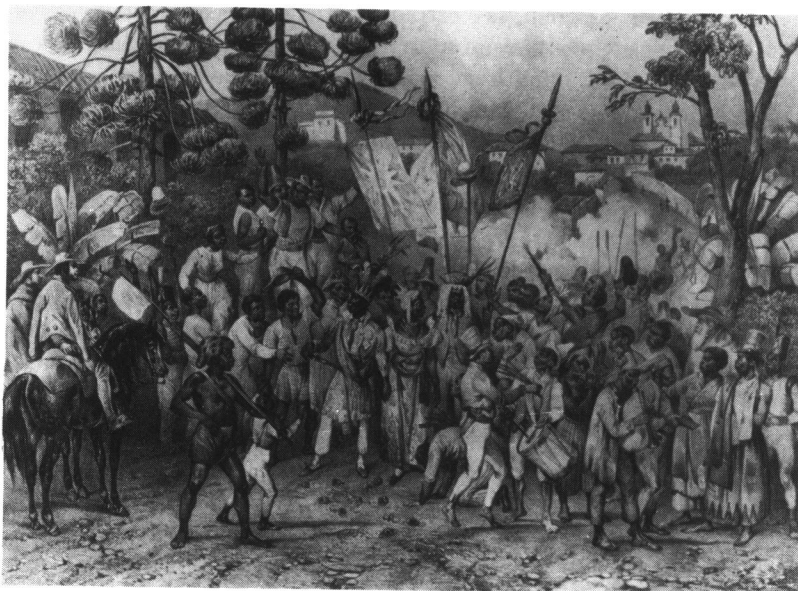
Que não irão de careta,
Mas descarados irão.
Todo o negregado irmão
Desta Irmandade bendita,
Pede que se lhe permita
Ir o alarde enfrascados,
Calçados de geribita.

Em 1786, em seguida a mais uma proibição, um grupo de irmãos negros pediu a El Rei de Portugal permissão para realizar suas tradicionais mascaradas, danças e cantos em idioma de Angola. Não sabemos se conseguiram. Ao longo do século XIX prosseguiram as negociações entre os negros e os novos poderes do Brasil-Império. Em 14 de janeiro de 1835, às vésperas da revolta dos negros muçulmanos, um certo Vicente Pires e outros africanos pediram licença à Câmara Municipal de Salvador "para festejarem o Senhor do Bonfim, usando de suas danças e tabaques". Os vereadores negaram. No dia seguinte, voltaram os africanos à carga e, hábeis negociadores que eram, desta vez omitiram as danças do texto do requerimento. Os vereadores concordaram, desde que antes se apresentassem ao juiz de paz do distrito do Bonfim.[34]

A atitude dos poderes diante dessas manifestações afro-católicas oscilava entre a repressão e a permissão. Uma denúncia feita em 1846, pelo juiz municipal Francisco Xavier de Sousa Figueredo, registra que, na vila de Cairu, no sul da Bahia, existia havia mais de cinqüenta anos uma irmandade de São Benedito que funcionava na igreja franciscana local.[35] Protegida pelos frades, ela organizava anualmente "um reinado no dia santo". Do ato faziam parte "um Rei com calamagua [camalha?], coroa e cetro, e uma rainha com as mesmas reais insígnias, acompanhados de danças e muitas pessoas que até fazem promessas por ocasião de moléstias". Continua:

> e dirigindo-se ao dito convento, ali são recebidos pelo guardião paramentado de capa de aspergir e dá-lhes ductos e água benta e os acompanha até um trono com degraus que está colocado no corpo da igreja matriz [...] em ocasião do Evangelho se lhes dão velas de libra e ductos e as vezes até pelo Diácono [...] Acabada a festa principiam os Reis acompanhados da Irmandade com capuz e de grande concurso de povo a beber de casa em casa até horas de procissão solene com Sacramento, a que eles acompanham rodeados da Irmandade, acabado este ato religioso continuam até alta noite no passeio com dançarinos e grande multidão de povo em cujas ocasiões tem havido muitas desordens.

Grande festa!

O juiz municipal informou que, em 1832, um visitador eclesiástico, "observando atos tão indecorosos de cativos cingirem vestes que imitam as reais e a obstinada bebedeira", proibira a festa, obrigando que a interdição constasse do compromisso da irmandade. Mas nem tudo o que dizia o compromisso era para ser exatamente seguido. A narrativa do juiz mostra bem as alianças possíveis, entre negros e homens da igreja, contra autoridades policiais repressivas, alianças que ajudaram a manutenção de importantes tradições afro-católicas.

8. Coroação de reis e rainhas negros: ritos de inversão simbólica da ordem.

A denúncia de Francisco Xavier contra os franciscanos também evidencia que a Igreja nem sempre teve uma relação nefasta com a cultura lúdico-religiosa dos escravos.

E não se pense que a atitude dos franciscanos representasse uma ação isolada de liberalismo clerical tardio. Em 1760, o padre Manuel de Cerqueira Torres descreveu deslumbrado:

> No domingo doze [de outubro] ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário da confraria dos Pretos, na sua igreja sita às portas do Carmo, com majestosa pompa festejavam o sempre vitorioso Rosário de Maria Santíssima, estava a capela ricamente ornada. Nas festas ainda houve discretas e divertidas máscaras, que com vários gêneros de figuras fizeram tão jocundas representações que geralmente alegravam a todos.[36]

Evidentemente a Igreja via com bons olhos a celebração de festas religiosas por escravos. Afinal, elas pareciam provas vivas de almas conquistadas. Entretanto, padre Manuel esquecera que cinqüenta anos antes as máscaras haviam sido chamadas de "trajes desonestos" pelas *Constituições primeiras* (c. 467). Como acontece muitas vezes, o vencido imprimira sua marca sobre a cultura conquistadora, a ponto de fazer os vencedores — ou pelo menos alguns deles — reconhecerem-se naquela cultura assim modificada. Obviamente, havia limites à tolerância clerical quanto à africanização da religião dominante: as máscaras eram "discretas", na descrição do padre.

Lindley se surpreendeu com a ativa participação negra nos rituais religiosos de rua na Bahia, acreditando que isso explicava serem os escravos "impu-

dentes e licenciosos". Porém, se o extraordinário dessas celebrações vazava para o cotidiano, elas representavam sobretudo uma fuga da vida diária por meio de rituais de inversão simbólica da ordem social, espécie de protocarnaval negro, em que, aproveitando a fórmula de Turner, "o fraco encena a fantasia da superioridade estrutural". Os reinados negros podem ter representado lembranças diretas da África. Thomas observa ter sido comum entre vários povos africanos a inversão das hierarquias durante as celebrações realizadas entre a morte de um rei e a posse do próximo. Numa etnia da Costa do Marfim, os descendentes de cativos — como no passado seus ancestrais — encenam a tomada do poder e "se lançam a uma paródia-sacrilégio do aparato real, designando o mais hábil dentre eles como soberano, dando-lhe uma rainha, servidores, carregadores de liteira". Enquanto os membros da elite se submetem a uma série de restrições durante o período de transição ao novo governo, tudo se permite aos celebrantes.[37]

A CARNAVALIZAÇÃO BRANCA DA RELIGIÃO

Mas a carnavalização das comemorações religiosas baianas não foi obra apenas de africanos e seus filhos. A invasão mundana do sagrado não tinha cor. A execução de danças e mascaradas no espaço da festa religiosa fazia parte de uma antiga tradição portuguesa, ligada à permanência de fortes elementos pagãos no catolicismo da península Ibérica. Visitando Portugal em 1466, um europeu de país mais frio incluiu a realização de danças nas igrejas em sua lista de estranhezas portuguesas. Apesar dos protestos dos puristas, essa vivência festiva e mesmo erótica da religiosidade sobreviveria à Reforma católica e seria transladada para o Brasil-Colônia. Aliás, tanto aqui como no Velho Mundo esse catolicismo lúdico favoreceu a adesão dos negros, que por seu lado abriram novos canais para seu desenvolvimento.[38]

Vamos seguir os fatos narrados numa correspondência do governador da Bahia à Corte portuguesa, a respeito da Folia do Divino de Salvador, em 1765.[39] Segundo ele, um grupo de "ilhéus" — imigrantes das ilhas atlânticas portuguesas —, congregados em torno da Irmandade do Espírito Santo, pretendiam organizar na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo uma grande festa, "andando uns vestidos de foliões com tambor, e pandeiros pelas ruas, acompanhados de alguns mulatos, que entre sí admitiam para as cantigas e facécias de palavras, e de obras, e um fazendo a farça de Imperador". O imperador do Divino era certamente o promotor da festa, também chamado de festeiro, cargo geralmente ocupado por diferentes pessoas a cada ano — nos mesmos moldes que outros cargos de irmandade.[40]

O governador temia sobretudo a participação de negros e mulatos, que formavam "a ínfima plebe desta Cidade", recomendando que só os irmãos brancos fossem admitidos à Folia do Divino. Mas estes não obedeceram, aumentando pelo contrário os integrantes dessa grande aliança lúdica, agora financiada

também pelos comerciantes locais. Os organizadores da folia, com o imperador à frente, levaram o movimento a outras partes da cidade, elaborando regras e ritos que já desafiavam com desmedida ousadia os poderes civil e eclesiástico.

> Animados com o bom sucesso, iam aos domingos a várias freguesias fazer cantar com música uma Missa, indo a comitiva numerosa: e o homem, que fazia o papel de Imperador coroado, ao qual os sinceros párocos vinham receber com capa pluvial à porta da Igreja, lançando água benta ao dito e fazendo-lhe vênia e iam conduzindo até o fazer assentar em uma cadeira de braços, tendo-lhe armado, e levantado espaldar para mais decência, e com a mesma solenidade os vinham acompanhando à saída até a porta.

Na igreja do Pilar, cidade baixa, o Imperador obrigou um padre a descer do púlpito, alegando que em sua presença ninguém devia ocupar a tribuna. A folia continuava a crescer, e o Imperador a percorrer as ruas exigindo de todos, "sem excetuar as pessoas nobres", que o saudassem com o devido respeito. Finalmente, a fantasia bateria à porta do próprio palácio do governador, que receberia ordens do monarca do Divino para instruir a guarda palaciana a apresentar armas na presença do Imperador e seu séquito. O governador considerou isso o cúmulo, assombrando-se com o fato de que aquela encenação do poder "tão apressadamente tomasse vôo tão arrebatado".

Os foliões do Divino, por seu turno, estavam apenas nos preparativos. A festa mesma, financiada por "quantias grossas", ocorreria no dia do Espírito Santo, acompanhada de vinho e comida abundantes. Haveria "um banquete esplêndido", para o que já se tinham alugado várias casas, cujas paredes foram derrubadas "afim de estender as mesas, e caber os convidados". Nas ruas seriam também postas mesas para se oferecer um grande jantar aos pobres da cidade, já estando reservadas várias pipas de vinho. Pois como diziam versos do Divino registrados por Melo Morais:

O divino Espírito Santo
É um grande folião,
Amigo de muita carne,
Muito vinho e muito pão.[41]

De acordo com os planos, a celebração finalizaria com a ida do Imperador à cadeia, com o objetivo de pagar as fianças dos presos por dívidas.

O governador temeu a quebra da ordem social que pudesse resultar de tal manifestação lúdica multiétnica e pluriclassista, em que os prazeres da carne se sobrepunham aos deveres devocionais. Preocupou-se também com as conseqüências políticas de se permitir que o título de imperador, insígnias e autoridade reais fossem usados, mesmo simbolicamente. Ainda mais preocupante era o fato de a festa mobilizar a numerosa "classe perigosa" da Colônia. Ele insistiu várias vezes nesse ponto. Para ele a reunião de "mulatos insolentes e pretos brutos" tornaria a desordem "inevitável".

Antes que o controle das ruas em festa lhe escapasse, o governador decidiu impor-se. Com ameaças de deportação para Angola, ordenou que a festa só se realizasse sob a condição de que o séquito fosse reduzido a apenas doze irmãos brancos do Espírito Santo, pois em sua versão portuguesa original era "aquela função da rua uma farça galhofa, e nada mais". Chamado ao palácio para ser repreendido, o imperador sustentou exatamente que procurara apenas imitar as folias do Divino que se faziam em Lisboa. Relatou o governador:

> Dissemos-lhe que em Lisboa não se disfarçava tanto, como eles empreenderam na Bahia, além de que em Lisboa ainda a ínfima plebe se compunha de homens brancos criados entre o temor, e o respeito das leis, e da Cristandade, o que não sucedia na Bahia, onde a ínfima plebe era de mulatos insolentes e presumidos, e de pretos sem consideração alguma.

O problema dos organizadores e participantes da festa na Bahia era que disfarçavam tão bem que faziam a fantasia parecer excessivamente real, o que subvertia uma estrutura colonial cuja estabilidade dependia em grande parte de uma relação simbólica potente entre os súditos da Colônia e seus longínquos soberanos europeus. Mediadores dessa relação, os governadores temiam que a imaginação fértil dos elementos da "ínfima plebe" negro-mestiça pudesse tirar lições políticas inconvenientes desses rituais de inversão da realidade social, pondo o mundo colonial concretamente de cabeça para baixo.[42]

AS IRMANDADES COMPETEM

Episódios como este refletiam o esforço das irmandades para superar outras na homenagem a seus santos de devoção. O prestígio delas, a capacidade de recrutar novos membros e a possibilidade de estes se destacarem socialmente dependiam da competência lúdica de cada uma.

A Ordem Terceira da Santíssima Trindade prometia fazer sua festa "com a mais solene pompa que possa ser". Havia alguns anos desativada, a procissão do Triunfo, no Domingo de Ramos, seria retomada em 1829 pela Ordem Terceira de São Domingos porque era, nas palavras da mesa, "uma das coisas que sempre influiu muito para o Esplendor desta Venerável Ordem". A procissão contava com coreografia e alegoria cuidadosamente elaboradas, incluindo diversas alas representando personagens bíblicas, além de diversas insígnias, bandeiras e andores. Numa das bandeiras, destacava-se a mensagem triunfalista: "Este é o triunfo com o qual a nossa fé venceu o mundo". Naquele momento a irmandade se apresentava em público como representante do cristianismo vencedor, e por associação triunfava ela própria perante suas concorrentes.[43]

A imprensa costumava publicar notícias, críticas e anúncios relativos a procissões, festas e novenas. A Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz, de pardos, convidou pelos jornais de 1829 irmãos e devotos para o início do ciclo de novenas na igreja da Palma, que culminariam numa festa solene em 27 de se-

tembro. A presença dos fiéis, segundo os confrades, visava "não só tornar o ato mais Pomposo, como melhor solenizar os louvores a que se propõem". Em 1830, um leitor de *O Bahiano* criticou duramente a ausência dos comendadores e cavaleiros da Ordem de Cristo na procissão do Senhor Morto, observando que tinham por obrigação do título abrilhantar o ato carregando o andor principal. Em 1832, *O Precursor Federal* publicou aviso da Ordem Terceira do Carmo convidando irmãos e "ordens aliadas" para a procissão do Enterro. Pediu também aos moradores das ruas percorridas pelo cortejo que mandassem limpar a fachada de suas casas "em testemunho do quanto respeitamos a Religião Cristã".[44]

Festas como a da Conceição da Praia e do Bonfim, que hoje se destacam entre as festas populares baianas, tiveram sua origem em celebrações de confrarias. Os irmãos pardos de Nossa Senhora do Boqueirão asseguravam festejar o 8 de dezembro "com a maior solenidade, aplauso, e louvor, que possível for à direção da Mesa". Estes irmãos tinham capela própria na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, mas a grande festa dessa devoção baiana acontecia na igreja da Conceição da Praia sob a direção da irmandade predominantemente branca do mesmo nome. Preso na fortaleza do Mar (atual forte São Marcelo) em 1802, Lindley acompanhou por um telescópio uma procissão na Conceição que exibia "uma profusão de bandeiras, cruzes prateadas, imagens e ornamentos", acompanhada por diversas irmandades e um regimento de cavalaria. Cerca de quinze anos depois, Spix e Martius tiveram o azar de desembarcar em Salvador, cansados de longa viagem, no dia da Conceição. Contaram que foram insistentemente convidados a participar da festa por um irmão pardo, vestido de capa vermelha, que eles tomaram por sacristão. O incidente revela o orgulho do mestiço baiano em mostrar uma das maravilhas de sua terra àqueles brancos estrangeiros, mais preocupados em livrarem-se da fedentina do lixo acumulado nas ruas da Praia. As ruas podiam estar sujas, mas o céu brilhava. Em 1821, Maria Graham comentaria serem *enormous* os gastos anuais com os fogos de artifício que iluminavam a Senhora da Conceição e animavam o espírito de seus devotos. Em 1831, uma outra irmandade, a do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio Além do Carmo, gastaria em pirotecnia 100 mil réis, metade do preço de um escravo.[45]

Já descansados da viagem, Spix e Martius puderam apreciar melhor a complexidade de nossa cultura religiosa de rua, e escreveram:

> atraem o observador as particularidades das diferentes classes e raças, que se manifestam, quando, acompanhando uma procissão religiosa, passam pelas ruas da Bahia. O vistoso préstito de inúmeras irmandades de gente de todas as cores, que procuram à porfia sobressair com a riqueza de suas opas, bandeiras e insígnias, alas alternadas de beneditinos, franciscanos, agostinhos, carmelitas calçados e descalços, mendicantes de Jerusalém, capuchinhos, freiras e penitentes, escondidos estes sob capuzes, e além desses, as tropas portuguesas de linha, com o seu porte marcial, e as milícias da capital de aspecto pouco militar, a gravidade e unção dos padres europeus e a suntuosidade do culto romano antigo, no meio do barulho selvagem de negros espantados, poder-se-ia dizer quase pagãos, e cercados pelos mulatos

alvoroçados: tudo isso constitui um dos mais imponentes quadros de vida que o viajante possa encontrar.[46]

Festas e procissões religiosas eram a maneira mais comum de celebração da vida entre os antigos baianos. Por trás da produção desses eventos estavam as irmandades, que se contavam às centenas. Esse catolicismo lúdico, espetacular, esse catolicismo barroco, seria também o principal veículo de celebração da morte. E também aqui o papel das irmandades foi enorme, uma vez que um de seus principais objetivos era dar um funeral digno a seus associados. Nas irmandades a solidariedade grupal se tecia da festa ao funeral. Na economia simbólica da confraria, a produção fúnebre seguia a lógica da produção lúdica.

NOTAS

(1) Pierre Verger, "Procissões e Carnaval no Brasil", *Ensaios/Pesquisas*, 5 (1984), p. 1.

(2) Sobre os diversos tipos de confraria, ver Caio César Boschi, *Os leigos e o poder* (São Paulo, 1986), pp. 12-21.

(3) D. Sebastião Monteiro da Vide, *Constituiçoens primeyras do arcebispado da Bahia* (Coimbra, 1720) (exemplar do CEB), c. 867 ss. regulamentavam as confrarias.

(4) AOTSD, *Livro II do tombo. 1829*, 98, fls. 2 ss.; Maria V. de N. Camargo, "Os terceiros dominicanos em Salvador", tese de mestrado (UFBa, 1979), p. 11; Luís Monteiro da Costa, "A devoção de Nossa Senhora do Rosário na cidade do Salvador", *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10 (1958), pp. 105-6; Carlos Ott, "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho", *Afro-Ásia*, 6-7 (1968), pp. 122-5.

(5) A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos and philantropists* (London, 1968), pp. 96-8, 125-6. Apesar de várias tentativas de reforma, o compromisso seguido pela Santa Casa da Bahia nos anos de 1830 era basicamente aquele de 1618 de sua similar portuguesa, republicado em Lisboa duzentos anos depois. Um exemplar dessa última edição faz parte do acervo do ASCMB e foi publicado em fac-símile: "Compromisso da Santa Casa de Lisboa [1618]", in Neuza R. Esteves, org., *Catálogo dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia* (Salvador, 1977).

(6) Germain Bazin; *A arquitetura religiosa barroca no Brasil* (Rio de Janeiro, 1983), v. I, p. 161; Socorro T. Martinez, "Ordens terceiras: ideologia e arquitetura", tese de mestrado (UFBa, 1979), pp. 17, 78; Alves, *História da venerável Ordem Terceira*, p. 14.

(7) Sobre as irmandades como meio de integração de comerciantes e caixeiros recém-chegados, ver Lugar, "The merchant community of Salvador", pp. 222, 224. Camargo, "Os terceiros dominicanos", cap. VI, esp. p. 99, contesta que a OTSD fosse elitista.

(8) Manuel S. Cardoso, "The lay brotherhoods of colonial Bahia", *Catholic Historical Review*, 33:1 (1947), pp. 22-3.

(9) Maria Helena Flexor, *Oficiais mecânicos na cidade do Salvador* (Salvador, 1974), p. 22, passim; Mattoso, "Au Nouveau Monde", V, p. 563; Patricia Mulvey, "The black lay brotherhoods on colonial Brazil", tese de doutorado (CUNY, 1976) p. 194; Cardoso, "The lay brotherhoods", p. 20, nº 31; Martinez, "Ordens terceiras", pp. 66-7, 126-8 (reforça a tese de que a maioria dos terceiros da Bahia eram comerciantes o fato de seus membros residirem na Cidade Baixa, bairro comercial por excelência, ibidem, pp. 132-3). Ver também Camargo, "Os terceiros dominicanos", caps. VI e VII, e Lugar, "The merchant community of Salvador", pp. 222, 225-6.

(10) Pierre Verger, *Notícias da Bahia* (Salvador, 1981), p. 65; Martinez, "Ordens terceiras", passim; Camargo, "Os terceiros dominicanos", p. 121, por exemplo.

(11) Martinez, ibidem, pp. 30, 48, 52, 98, 125; Camargo, ibidem, p. 71; AOTSD, *Livro de termos de entrada de irmãos, 1816-1834*, fl. 169v; AOTSD, *Livro II do tombo*, v. 98, fl. 2.

(12) Verger, *Notícias da Bahia*, pp. 73-4; APEBa/*IT*, v. 34, doc. 4, fls. 91-4; v. 31, doc. 5, fls. 42-51 (estas são referências de uma catalogação antiga desses documentos, mas é possível localizá-los pelos nomes dos inventariados).

(13) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 23; Oliveira, *O liberto*, pp. 83, 86-7.

(14) "Compromisso da Irmandade da Conceição dos Homens Pardos de Santana do Camisão [1795]", cap. II, mss. AHU, *Requerimentos: ordens religiosas, irmandades, igrejas e capellas. Baía*, caixa 162; Martinez, "Ordens terceiras", pp. 52, 125.

(15) "Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Camamu [1788]", cap. VI, mss. AHU, *Cód. 1925*, doc. 13 094. Impedimento de escravos nos cargos de direção: "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Freguesia de São Gonçalo [1800]", fl. 1, mss. AINSR, não catalogado; "Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, 1820", fl. 20, mss. AINSR, não catalogado e já analisado por Jefferson Bacelar e Maria C. de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho* (Salvador, 1974); um exemplo pernambucano: Mulvey, "The black lay brotherhoods", p. 122, n. 47.

(16) Sobre o assunto, ver o excelente estudo de Vivaldo da Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia* (Salvador, 1971).

(17) Segundo Russell-Wood, algumas irmandades eram etnicamente mais exclusivas do que outras no recrutamento de seus membros: A. J. R. Russell-Wood, *The black man in slavery and freedom* (New York, 1982), pp. 156-7; também Verger, *Notícias da Bahia*, p. 65, sobre a distribuição étnica das irmandades; Ott, "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário", p. 120, erra sobre ter sido de nagôs a Irmandade do Bom Jesus das Necessidades.

(18) "Compromisso da Irmandade de São Benedicto erecta no convento de São Francisco [1770]", ANTT, *Ordem de Christo*, v. 293, s. fl.

(19) *Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deus Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Praya: anno de 1686*, cap. VI, mss. AICP, não catalogado; Cardoso, "The black lay brotherhoods", p. 25.

(20) "Compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo", cap. 5, fls. 17-17v; Bacelar de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, pp. 17-9; Ott, "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário", pp. 120, 121, argumenta, sem apresentar evidências, que os crioulos "mandavam e desmandavam" nesta irmandade, aproveitando-se do "complexo de inferioridade cultural" dos angolanos.

(21) "Parecer do desembargador ouvidor Geral do Crime a d. Rodrigo José Nunes, 9/11/1784", APEBa, *Cartas ao Governo, 1780-84*, maço 176; Mulvey, "The black lay brotherhoods", p. 265. Sobre escassez de mulheres na população africana, Schwartz, *Sugar Plantations*, pp. 346-50; Reis, *Rebelião escrava*, pp. 17-9.

(22) Martinez, "Ordens terceiras", pp. 82 ss., 128; Camargo, "Os terceiros dominicanos", p. 104, AOTSF, *Livro de despachos da mesa, 1832-1841*, fl. 39.

(23) Mulvey, "The black lay brotherhoods", pp. 130-2, "Compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo", caps. 8 e 16, fls. 20, 26; AINSR, *Livro de eleições, 1830-?*, fl. 11, sobre a composição da mesa de 1836.

(24) "Compromisso da Irmandade do Rosário de Camamu [1788]", cap. XII, AHU, cód. 1925, doc. 13 094.

(25) Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (São Paulo, 1986), p. 115 e passim; Karin Barber, "How man makes God in West Africa", *Africa*, 51: 3 (1981), pp. 724-5, sobre relações de barganha entre os iorubas e seus deuses; "Compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo", fl. 11; ver também o Prólogo do "Compromisso da Irmandade da Conceição dos Homens Pardos de Santana do Camisão [1795]". Ainda sobre a devoção aos santos, Mattoso, "Au Nouveau Monde", v, pp. 552-7.

(26) Lindley, *Narrative*, pp. 55-7, 92; Wetherell, *Brazil*, pp. 18-9, 114, 122.

(27) *Nova Sentinela da Liberdade*, nº 32 (15/9/1831), da coleção da BNRJ; APEBa, *Juízes de paz, 1ª vara, 1830-31*, maço 2681.

(28) Lindley, *Narrative*, pp. 120-1; L. F. de Tollenare, *Notas dominicais* (Salvador, 1956), p. 321; Dugrivel, *Des bords de la Saône*, pp. 371-2; Wetherell, *Brazil*, pp. 94, 122. Ver também Spix e Martius, *Viagem*, II, p. 144.

(29) Prior, *Voyage*, p. 103.

(30) "Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del Rei [1842]", cap. 10, mss. ACS, *Irmandades e capelas, 1808-1897*, doc. 7.

(31) "Carta das irmandades do Santíssimo Sacramento, N. Sra. da Conceição dos Pardos, Rosário dos Pretos e mais habitantes de Inhambupe para o arcebispo, 7/5/1851", ACS, *Irmandades e capelas, 1808-1897*, doc. 10.

(32) Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII* (Salvador, 1969), II, p. 453: *Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deus N. S. do Rosário da Praya [1686]*, caps. V e XVIII; ACS, *Compromisso da Irmandade da Sacratíssima Virgem N. Sra. do Rozário dos Pretos... de Maragogipe.*

(33) "Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de São João del Rei [1842]", cap. 2. Ver o interessante caso de disputada eleição para rei, que requereu a intervenção policial, em Leila Mezan Algranti, "Costumes afro-brasileiros na corte do Rio de Janeiro", *Boletim do Centro de Memória Unicamp*, 1: 1 (1989), pp. 17-21.

(34) Gregório de Matos apud Fernando da Rocha Peres, "Negros e mulatos em Gregório de Matos", *Afro-Ásia*, 4 (1967), p. 73; pedido de 1786 citado por Costa, "A devoção de Nossa Senhora do Rosário", p. 109; AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fls. 164v, 166v (festa do Bonfim). Outras proibições de danças na segunda metade do século XVIII em Flexor, *Oficiais mecânicos*, p. 224.

(35) Francisco Xavier Figueredo para o presidente da província, 30/11/1846, APEBA, *Juízes de paz*, maço 2296.

(36) Apud Peres, "Negros e mulatos", p. 74.

(37) Lindley, *Narrative*, p. 270; Victor Turner, *The ritual process* (London, 1969), p. 168; Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine* (Paris, 1982), pp. 173-4. Ver também sobre o catolicismo negro o clássico de Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil* (São Paulo, 1971), I, esp. cap. V, e Julita Scarano, *Devoção e escravidão* (São Paulo, 1975).

(38) José Sasportes, *História da dança em Portugal* (Lisboa, 1970), cap. 3; A. C. Saunders, *A social history of black slaves and freedmen in Portugal* (Cambridge, 1982), p. 150.

(39) O documento discutido em seguida foi publicado por Ott, *Formação étnica*, II, pp. 111-4.

(40) Numa Folia do Divino atual, no interior de Goiás, apesar de ter sua importância diminuída, o imperador mantém as mesmas atribuições: Carlos R. Brandão, *Memória do sagrado* (São Paulo, 1985), pp. 186-7.

(41) Melo Morais Filho, *Festas e tradições populares* (Rio de Janeiro, s. d.), p. 37.

(42) Para uma descrição da Folia do Divino, ou festa do Império do Espírito Santo, em Portugal, ver Sasportes, *História da dança*, pp. 65-6.

(43) Martinez, "Ordens Terceiras", p. 50; AOTSD, *Livro 3 de accordãos*, v. 99, fls. 8 ss.; João da Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia* (Salvador, 1941), pp. 39-48.

(44) *O Bahiano* (1/9/1829), *O Bahiano* (15/6/1830), *O Precursor* (1/4/1832), todos da coleção da BNRJ.

(45) Martinez, "Ordens terceiras", p. 50; Lindley, *Narrative*, p. 91; Spix e Martius, *Viagem*, II, p. 144; Maria Graham, *Journal of a voyage to Brazil* (London, 1824), p. 154; AMS, *Câmara. Requerimentos, 1830-33*.

(46) Spix & Martius, *Viagem*, II, p. 152.

3
ATITUDES DIANTE DA MORTE

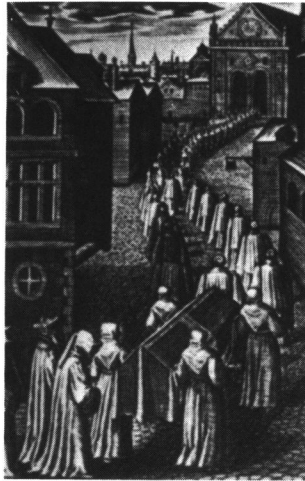
Freud afirma, de modo incisivo, que "o objetivo derradeiro da vida é sua própria extinção".[1] Mas existem maneiras cultural e historicamente situadas de homens e mulheres encararem seu destino derradeiro. Em anos recentes, os historiadores têm se preocupado justamente em estudar a diversidade regional e as mudanças no tempo das atitudes diante da morte. Os estudos já elaborados, principalmente na França, são numerosos o bastante para que seja possível fazer um mapeamento básico do tema. Eles nos ajudam a entender que o que ocorreu no Brasil, e na Bahia em particular, não foi um fenômeno isolado, apesar de obedecer a ritmos e lógicas culturais próprios.[2]

O EXEMPLO FRANCÊS

Em seu admirável livro sobre o homem diante da morte, o historiador Philippe Ariès mostra que entre a Idade Média e meados do século XVIII, aproximadamente, predominou no Ocidente católico, e na França em particular, uma relação de proximidade entre vivos e mortos. Foi o período que ele denominou da "morte domesticada". Parentes, amigos, irmãos de confrarias e vizinhos acompanhavam no quarto dos moribundos seus últimos momentos e, a partir do século V, os enterravam nas igrejas que freqüentavam ou em cemitérios contíguos absolutamente integrados à vida da comunidade. Cemitérios que, embora contra as leis municipais e a decência religiosa, freqüentemente serviam como local para pastagem de animais, feiras, bailes, jogos, atalhos, depósito de lixo, sanitário público, namoros clandestinos e morada de mendigos. Jacques Heers associa igrejas e cemitérios paroquiais a locais de integração entre o sagrado e o profano, espaços onde aconteciam festas populares e carnavais franceses. "Uma sociedade em que coabitam os vivos e os mortos, em que o cemitério se confunde com a igreja no coração da cidade", escreveu Vovelle comentando o trabalho de Ariès.[3]

Como é comum nas sociedades tradicionais, não havia separação radical, como hoje temos, entre a vida e a morte, entre o sagrado e o profano, entre a cidade dos vivos e a dos mortos. Não é que a morte e os mortos nunca inspirassem temor. Temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que assim morriam. Mas desde que os vivos cuidassem bem de seus mortos, enterrando-os segundo os ritos adequados, eles não representariam perigo espiritual ou físico especial. Tais ritos eram experimentados por vivos e mortos de maneira a marcar com ênfase a passagem para o outro mundo. Em Paris, em 1625, 345 irmandades cuidavam com desvelo dos funerais e das missas pelas almas dos associados. Os ricos, sobretudo, inspirados na morte dos soberanos, faziam de seus funerais e missas fúnebres um espetáculo de "profusão barroca", para usar a expressão de Vovelle, e especificavam tudo cuidadosamente em testamento. O funeral barroco se caracterizava pela pompa: o luxo dos caixões, dos panos funerários, a quantidade de velas queimadas, o número de participantes no cortejo — de padres, pobres, confrarias, músicos, autoridades, convidados —, a solenidade e o número das missas de corpo presente, a decoração da igreja, o prestígio do local escolhido para sepultura.[4]

De um modo amplo, podemos dizer que uma mentalidade desse tipo ainda predominava no Brasil às vésperas da Cemiterada. Já na França de 1836, e desde algum tempo, as coisas eram diferentes.

Na França, uma nova atitude diante da morte e dos mortos se delineou ao longo do século XVIII no rastro do Iluminismo, do avanço do pensamento racional, da laicização das relações sociais, da secularização da vida cotidiana. Analisando em detalhe os testamentos da região de Provença, Sul da França, nesse período, Vovelle detectou um processo de descristianização: os pedidos de missas, as invocações de santos, as instruções para pompa funerária, enfim, o conteúdo religioso daqueles documentos diminuiu. Os funerais se tornaram mais econômicos, menos barrocos. O ritmo das mudanças variou de região para região. Em Paris, segundo Chaunu, a virada mental ocorrera um pouco antes, já no final do século XVII, e na cidade de Rouen (Normandia) Goujard observou que nunca predominara um modelo barroco de morrer, exceto por uma minoria privilegiada que viria a abandoná-lo na segunda metade do século XVIII. Em Anjou, segundo Lebrun, a virada se deu em meados da década de 1770. Duvidando que os testamentos possam dar uma indicação definitiva da tendência à simplicidade dos funerais, McManners ainda assim concorda que durante o Iluminismo "as despesas mais extravagantes e as atitudes barrocas estavam sendo eliminadas". Os homens mudavam o comportamento diante da morte, e também diante dos mortos. Segundo Ariès os vivos agora silenciavam em relação à própria morte, em verbas testamentárias, por exemplo, ao mesmo tempo que passavam a falar muito da morte alheia: "Exalta-a, dramatiza-a, deseja-a impressionante e arrebatadora". Era a morte romântica, em sua dimensão literária, mas que no cotidiano doméstico desejava-se privada, recôndita. Os mortos nesse período começaram a ser encarados como um tabu público, passando pouco

9. Longa fila de religiosos acompanha o morto à sepultura: modelo de cortejo fúnebre numa vinheta francesa de fins do século XVI ou início do século XVII.

a pouco a serem velados e enterrados privadamente, pelo círculo íntimo da família. Ariès cunhou a expressão "morte selvagem" para definir essa nova mentalidade, que outros autores chamaram de individualista.[5]

Verificou-se, entre outras coisas, uma redefinição das noções de poluição ritual: pureza e perigo agora se definiam a partir de critérios médicos, mais do que religiosos. Durante o século XVIII desenvolveu-se uma atitude hostil à proximidade com o moribundo e o morto, que os médicos recomendavam fossem evitados por motivos de saúde pública. Os médicos chegaram a conclusões freqüentemente inacreditáveis, como um certo dr. Leclerc que prevenia sobre a ameaça social representada pelos cadáveres das pessoas gordas, "tal a rapidez e força com que se decompõem". Um outro médico, Hugues Maret, relatou em 1773 o caso de um desses gordos, cuja sepultura foi aberta prematuramente, causando a morte do cura e mais trinta pessoas! Só havia uma solução: proibir os enterros nas igrejas, transferir os cemitérios paroquiais para fora das cidades e vilas, criar cemitérios extramuros.[6]

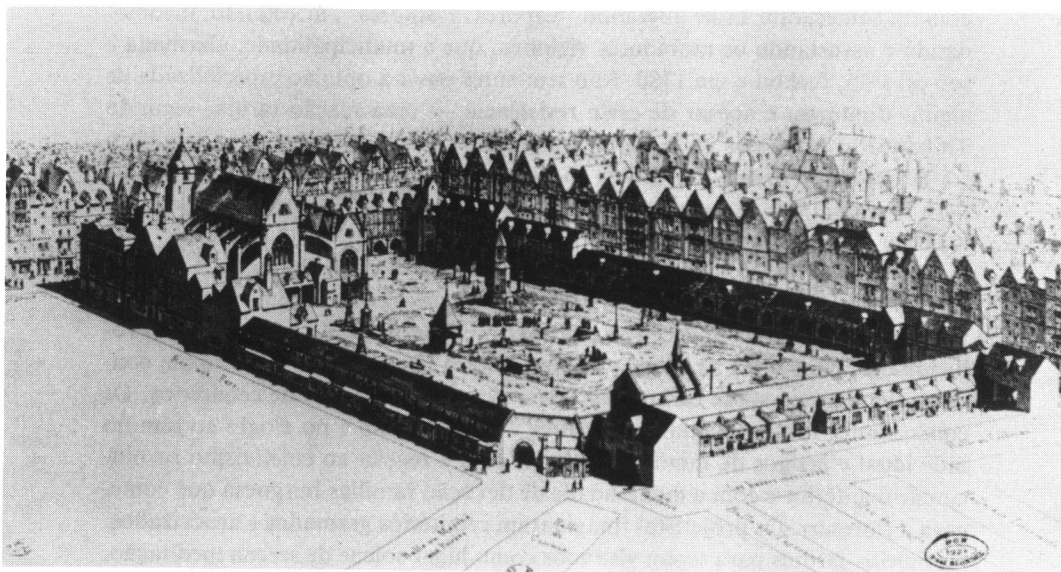
Essa nova atitude se fundamentava na doutrina dos *miasmas*, desenvolvida pela ciência do século XVIII. Acreditava-se que matérias orgânicas em decomposição, especialmente de origem animal, sob a influência de elementos atmosféricos — temperatura, umidade, direção dos ventos — formavam vapores ou miasmas daninhos à saúde, infectando o ar que se respirava. Escrevendo sobre o século XVIII na França, Robert Favre percebeu que "fugir do ar viciado ou dissipá-lo foi uma das grandes idéias" do Século das Luzes. No tempo de Luís

XVI, às vésperas da Revolução Francesa, a preocupação com a salubridade pública ameaçada pela atmosfera das cidades foi assim descrita por um contemporâneo:

> Jamais sob um reinado cuidou-se mais de abrir ruas, levantar pontes, construir embarcadouros, expandir e multiplicar os mercados públicos, transferir os cemitérios, regulamentar os matadouros, a coleta de lixo, em uma palavra, fazer circular o ar, secar o solo, proteger dos efeitos perigosos dos vapores de matérias pútridas: todas estas precauções favorecem cada vez mais a salubridade da cidade.[7]

O suor, a urina, as fezes, animais mortos eram algumas das fontes de "infecção do ar", segundo os higienistas. Os cadáveres humanos contavam entre as principais causas de formação de miasmas mefíticos, e afetavam com particular virulência a saúde dos vivos, porque eram depositados em igrejas e cemitérios paroquiais dos centros urbanos. Com a descoberta dos miasmas veio a descoberta do mau cheiro da decomposição cadavérica, que substituía o odorato piedoso da fase barroca. Uma queixa recorrente na época se dirigia contra o cheiro fétido que exalava das sepulturas, perturbando os narizes, repentinamente sensíveis, dos que freqüentavam as igrejas e dos que moravam próximos a cemitérios. Nesse período, sugere Alain Corbin, uma nova "sensibilidade olfativa" surgiria na Europa. Os odores urbanos seriam capturados em laboratório, selecionados, definidos e classificados na literatura médica. Os higienistas recomendavam uma permanente "vigilância olfativa" dos cidadãos. Recomendavam, em especial, a intolerância em relação ao odor do cadáver decomposto. Por estes e outros serviços em prol da salubridade pública, entre cerca de 1760 e 1840, "o higienista é promovido à categoria de herói", conforme Corbin. Ariès demonstra que não foram esses médicos os primeiros a observarem a existência dos miasmas letais, só que antes deles seus malefícios eram entendidos nos termos de uma racionalidade agora considerada superstição.[8]

No que diz respeito aos cemitérios, as autoridades municipais e nacionais francesas intervieram, em geral com a anuência das autoridades eclesiásticas, procurando reviver velhas e esquecidas leis que proibiam os enterros nas igrejas e recomendavam a transferência dos cemitérios para fora das cidades. Um inquérito de 1763 levaria a uma ordem do Parlamento de Paris interditando enterros nas igrejas, exceto de párocos, superiores de conventos, membros de famílias fundadoras de capelas (desde que fossem nestas enterrados), e de quem se dispusesse a pagar a fortuna de 2 mil libras. Proibia também o uso de cemitérios paroquiais e recomendava a construção de oito cemitérios fora da cidade, com covas comuns (*fosses communes*) e individuais.[9]

Entretanto, nada aconteceria até a famosa ordem régia de 1776, que é estudada com minúcia por Thibaut-Payen. Basicamente, reafirmava-se a lei anterior, ampliando, entretanto, sua jurisdição geográfica e incluindo a proibição de enterros nas capelas de mosteiros e conventos. Todavia, restou uma grande brecha, pois os cemitérios só seriam transferidos dos centros urbanos "se as circunstâncias permitissem", segundo o texto legal. A tarefa não seria fácil. No

10. Cemitério dos Inocentes, Paris, planta do século XVI.

final do antigo regime, Paris sozinha, com 600 mil habitantes, possuía 290 cemitérios, espalhados por igrejas paroquiais, abadias, mosteiros, conventos, colégios, seminários e hospitais.[10]

Só após uma campanha médica vigorosa — em que não faltaram novos e extraordinários relatos de pessoas morrendo às dezenas por se exporem a "vapores mefíticos" — o governo decidiu agir com determinação. Caso exemplar foi o do antigo cemitério parisiense de Saints Innocents, uma dessas veneráveis necrópoles incrustadas no coração da cidade, que servia a mais de vinte paróquias. Ali as casas dos vivos quase tocavam os túmulos dos mortos, os mercadores de tecidos, livros, ferragens, cavalos e forragem espalhavam suas mercadorias entre as sepulturas. Uma área de cerca de 120 por sessenta metros, o cemitério formava uma espécie de anexo do vizinho mercado de Halles. Do Halles, por sinal, "se elevam vapores quase tão infectos quanto os do próprio cemitério", escreveu Felix Vicq d'Asyr, professor da Faculdade de Medicina de Paris e combatente ferrenho dos enterros intramuros.[11]

"Traço de união com o passado" (Chaunu), Les Innocents — como se conhecia popularmente esse cemitério — recebia pobres e ricos havia oito séculos, dizia-se que seu solo consumia os cadáveres com fantástica rapidez (daí ser conhecido como o *mange-chair* ou "come-carne") e que seu ossuário continha os restos mortais de 1 milhão de parisienses. Vários relatórios feitos ao longo do século XVIII denunciaram suas más condições sanitárias, principalmente como foco potencial de epidemias. Mas foi só quando as paredes de uma fossa

comum começaram a ruir liberando "vapores insalubres", infectando, incomodando e assustando os moradores vizinhos, que a municipalidade, alarmada e sob pressão, fechou-o em 1780. Não sem antes ouvir a opinião especializada de alguns doutores, e apesar de certa resistência — uma reação tardia, segundo Thibaut-Payen — por parte de alguns padres. Cinco anos depois o cemitério foi desmontado (o que levou dois anos), os restos de seus mortos transferidos para longe e, uma vez ouvidas as autoridades sanitárias e eclesiásticas, em seu lugar se levantou um mercado público.[12]

Les Innocents desapareceu às vésperas da Revolução Francesa. Esta não teve tempo para discutir o destino dos mortos, que segundo alguns testemunhos não foram tratados com decência pelo novo regime. Passado o interregno revolucionário, em 1801 a Academia de Arquitetura Francesa promoveria um concurso de projetos sobre cerimônias funerárias e organização de cemitérios. Os concorrentes foram unânimes na crítica à cova comum e no elogio ao túmulo individual e jazigos de família, coerentes com a reação ao coletivismo revolucionário anterior e com a mentalidade de devoção familiar burguesa que começava a florescer. Os projetistas imaginaram cemitérios gramados e arborizados, cemitérios-jardins para serem visitados como lugar solene de serena meditação, e onde fossem erigidos túmulos vistosos que marcariam um novo tipo de culto aos mortos.[13]

Um decreto de Napoleão, ainda de 1801, contrastava com as idéias reformistas por manter as covas comuns. Em 1803 foi fundado o famoso cemitério de Père-Lachaise, que mais tarde se tornaria o local de sepultura de cidadãos ilustres da França, inclusive artistas e intelectuais. Em 1804, um novo decreto estabeleceria detalhadas regras de enterro, reafirmando a proibição de sepulturas dentro das igrejas, abolindo as covas comuns, ordenando a distância entre os cemitérios e a cidade, e a distância entre as sepulturas dentro dos cemitérios. O fim das covas comuns representou, segundo Ariès, "uma ruptura completa com o passado", embora por uma questão de economia de espaço se continuasse a utilizá-las em alguns lugares, mas sempre com os cadáveres acondicionados em caixões. Assim, na França, durante a primeira década do século XIX se montou o modelo básico de sepultamento que vigoraria até o final do século. Este o modelo que inspiraria nossos reformadores cemiteriais.[14]

CONTRAPONTO INGLÊS

As atitudes diante da morte e a relação entre vivos e mortos não estão separadas de processos históricos mais amplos, daí porque cada país — talvez cada "região cultural" — teve uma cronologia própria das mudanças.

Clare Gittings mostra que na Inglaterra a Reforma protestante apressou, a partir do século XVI, o declínio dos funerais mais elaborados, do cuidado ritual com o cadáver, das preces e missas de encomenda de alma, enfim, formas de bem morrer herdadas da tradição católica. Para isso foi decisiva a doutrina

reformista da predestinação — Deus decide sozinho quem são seus eleitos — e a conseqüente abolição do Purgatório como estágio temporário da alma que podia ser abreviado por preces, missas e intercessão de santos. Muito antes dos franceses, os ingleses definiram um modo privado de morrer, coerente com a voga individualista estabelecida pelo protestantismo.[15]

Essas novas idéias foram abraçadas com especial radicalismo pelos chamados puritanos, adeptos do calvinismo. Calvino criticou duramente a doutrina do Purgatório, criação medieval que segundo ele só servia para engordar os padres. Recomendava a seus seguidores um enterro decente, livremente escolhido pelo morto ou seus familiares, mas livre também do que considerava superstições papistas. Segundo Calvino, a extrema-unção católica, por exemplo, era uma dessas superstições, que em nada beneficiava a alma. Com a abolição do Purgatório, tornavam-se também inúteis as preces dos vivos em favor das almas que ali penassem. Os anglicanos e especialmente os puritanos, por sua crença na predestinação, não viam como a multiplicação de gestos rituais na hora da morte pudesse modificar o destino já traçado dos indivíduos. "Por decreto de Deus, para manifestação de sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna e outros são predestinados à morte eterna", rezava um documento protestante do século XVII. Daí optarem por enterros simbolicamente econômicos, por funerais minimalistas, à exceção dos suntuosos funerais da aristocracia inglesa, por exemplo, verdadeiras cerimônias de Estado.[16]

A crítica protestante influenciou dissidentes no mundo católico, inclusive entre o povo comum, como o moleiro italiano Menocchio, que, inspirado na literatura reformista, contestava o Purgatório e apontava a inutilidade da missa pela alma dos mortos. Também para ele, os funerais católicos eram fonte de usura de padres e frades: "não querem defunto receber/sem antes ter na mão todo o dinheiro", diziam versos provavelmente lidos com aprovação pelo moleiro. Ele preferia pensar diretamente no Paraíso, que imaginava ser "uma festa que não acabava mais". Mas Menocchio era uma personagem excepcional no mundo católico, alguém que, embora refletisse vários aspectos de uma cultura camponesa secular, pensava o mundo de modo particular. Nas regiões dominadas pelo catolicismo, as visões e atitudes em relação à morte e os rituais fúnebres tradicionais persistiram e até se fizeram mais elaborados, no rastro da Contra-Reforma católica.[17]

Mesmo no mundo protestante, o tradicionalismo funerário desafiou os reformadores da fé. Na Inglaterra, as autoridades anglicanas e os pastores calvinistas por muito tempo foram obrigados a enfrentar a resistência do povo à simplificação ritual dos funerais, ao desprezo do corpo morto, à desvalorização do local de enterro. Por exemplo, os cadáveres geralmente deixaram de ser enterrados no interior das igrejas, mas permaneceram ocupando seus adros, os *churchyards*, sinal de resistência ao distanciamento entre vivos e mortos. Essa a regra para a maioria, porque a aristocracia continuava a ser enterrada nas igrejas, e não nos referimos apenas aos membros da família real e aos cortesãos que repousam suntuosamente na abadia de Westminster ou na catedral de Saint Paul,

ambas em Londres. Fora da capital, além de cadáveres aristocráticos, foram enterrados burgueses, professores e médicos de prestígio. No chão da igreja de Saint Botolph, em Cambridge, podemos ler inscrições como estas: "Aqui descansa na esperança de uma feliz ressurreição o corpo de Thomas Bourn, que partiu desta vida em 8 de novembro de 1741, aos 65 anos". O jazigo da família Hayles, no mesmo templo, guarda os restos mortais de várias gerações entre 1754 e 1804. A reforma cemiterial na Inglaterra urbana, que expulsaria os mortos das igrejas e seus adros, ocorreria depois das reformas francesas. Só em meados da década de 1830, por exemplo, foi construído o histórico cemitério de Highgate, no alto de uma colina, conforme os padrões de higiene da época.[18]

As concessões se fizeram mesmo entre os mais fanáticos dos puritanos, aqueles que fundaram a Nova Inglaterra em terras americanas. No início seus cemitérios eram na maioria afastados da "casa de Deus", e seus cortejos fúnebres iam diretamente de casa para o cemitério, dispensando-se a presença do pastor; algumas gerações mais tarde, no século XVIII, a maioria dos cemitérios se aproximou dos templos, à maneira inglesa, e os funerais, antes de chegarem ao cemitério, paravam na igreja onde o pastor fazia um sermão fúnebre, conclamando os presentes a abandonarem seus pecados. Da mesma forma, os mortos das comunidades congregacionalistas, batistas e *quakers* do século XVIII, em maior ou menor grau, habitariam nas proximidades do templo e em cemitérios localizados em meio às casas dos vivos, embora tenha sido entre os congregacionalistas que os ritos fúnebres ganharam maior importância. Entre os batistas, a iniciação batismal foi uma dominante tão forte que reduziu a quase nada a cerimônia fúnebre. Mas isso não vale para os funerais de escravos batistas, cuja pompa evocava a importância que os negros atribuíam a esse último rito de passagem.[19]

Voltando à Inglaterra, o século XIX reviveria entre os ingleses a importância dos funerais na ordem social. A era vitoriana os produziu grandes e pomposos. Não que eles fossem agora vistos como benéficos às almas dos defuntos, o que caraterizaria um retorno ao modelo católico. Não: em seu julgamento dos homens, Deus continuaria indiferente à intercessão humana. Segundo Laqueur, o funeral vitoriano representou, ao contrário, o julgamento que a sociedade fazia de seus mortos. Significava uma celebração de sua posição econômica, seu prestígio social, ou sua projeção política; ou significava uma representação da insignificância do morto em um mundo cada vez mais presa do dinheiro e do que ele pudesse comprar. O mercado funerário inglês se expandiu junto com o capitalismo e se sofisticou, multiplicando os serviços e objetos oferecidos à venda pelos comerciantes do ramo. Os grandes não poupavam na hora da morte. Isso não significa que só o burguês ou o aristocrata pudessem ter funerais pomposos. Líderes sindicais, religiosos e políticos tiveram oportunidade de baixar à sepultura em grande estilo. Os conflitos sociais característicos dessa fase da história inglesa eram dramatizados nos funerais, refletindo-se no tamanho e na pompa dos cortejos que levavam adversários de classe ao cemitério.

Ter um funeral minimamente decente tornou-se importante mesmo para o

proletário comum. Para isso muita gente pobre entrava para sociedades funerárias (*burial societies*), que neste aspecto funcionavam à maneira das irmandades leigas dos países católicos. Segundo Laqueur, "se a classe trabalhadora vitoriana poupava para alguma coisa, ela poupava para a morte". Os pobres buscavam assim participar de uma respeitabilidade burguesa que lhes havia sido negada em vida. Tendo vivido no limiar da miséria, procuravam fugir da triste sina de um funeral de indigente.[20]

Pois, na "Era do capital", os funerais dos indigentes, daqueles completamente derrotados em vida, foram simplificados ao ponto de tornarem-se abjetos. Os mortos eram carregados por funcionários municipais freqüentemente bêbados, em caixões frágeis e ordinários, sem acompanhamento, para finalmente repousarem em covas comuns. As paróquias, que antes procuravam dar alguma decência aos enterros de seus pobres, agora contratavam agentes e administradores que mantinham as despesas num nível mínimo. A vergonha final da morte indigente veio com os *Anatomy Acts* (Leis de Anatomia), de 1832, que permitiam aos médicos se apossarem por uma pequena taxa dos mortos nas oficinas públicas de trabalho, cujos cadáveres não fossem reclamados por familiares para enterro. Escreve Laqueur:

> Ser um indigente significava não apenas contemplar seu enterro com indignidade, tendo sua vida publicamente marcada com a mais profunda das derrotas, mas também tendo o próprio corpo, que nada valia em vida, vendido para a dissecação até mesmo quando se deixava de possuí-lo.

Mas o povo pobre inglês, como veremos em breve, não suportou passivamente essa ignomínia, e não o fez, como pretende Laqueur, apenas por motivações morais ligadas a este mundo, mas também por razões religiosas ligadas à passagem para o outro.[21]

RESISTÊNCIAS

Tal como na Bahia, na Europa houve resistência a legislações que pretenderam mudar as regras funerárias. Em verdade, à exceção de um importante levante em Portugal e um incidente na França, sério mas localizado, os estudos sobre a Europa não relatam qualquer agitação popular significativa contra a proibição de enterros nas igrejas e a transferência de cemitérios para além dos limites das cidades e povoações. A demolição do cemitério dos Inocentes, em Paris, levou um autor contemporâneo a temer uma reação popular violenta, mas, escreveu Ariès, "o povo de Paris aceitou a destruição do 'cemitério de seus ancestrais' com total indiferença". Mas, como sugere Chaunu, a indiferença foi precedida do desinteresse dos parisienses em serem ali enterrados, o que de resto refletia um menor cuidado pelo destino de seus restos mortais nessa época.[22]

Se a França urbana aceitou as novas regras de sepultamento passivamente, o mesmo não aconteceu em algumas comunidades rurais. É o que mostra a his-

toriadora Jacqueline Thibaut-Payen, corrigindo seus colegas franceses "que consideram que as populações se desinteressam por seus cemitérios no final do século XVIII ou que, se elas se opõem à mudança, é unicamente por razões financeiras". Segundo ela, razões religiosas foram também muito importantes na resistência à lei de 1776, que ordenava a transferência dos cemitérios das cidades e povoações. Thibaut-Payen distingue três métodos de resistência. O primeiro seria o recurso à justiça contra a nova legislação; o segundo método implicava protelar, sob os mais diversos argumentos, a efetivação das proibições e transferências; finalmente eram utilizados "métodos subversivos ou de intimidação". Exemplificando estes últimos, ela relata alguns incidentes de violência verbal e física em várias vilas. O mais sério aconteceria na pequena Hamel-sous-Corbie, na diocese de Amiens, em 1778.[23]

O bispo de Amiens aceitara de uma aristocrata de Hamel, mme. Lefort, a proposta de ela doar um terreno fora da vila para a nova necrópole, em substituição ao velho cemitério incomodamente situado ao lado de seu castelo. Os habitantes discordaram de seu bispo e recusaram a idéia, ameaçando o pároco de impedir pela força a sacralização do local. O padre nada pôde fazer. Afinal, o próprio arcediago foi enviado, protegido por quatro cavalarianos e uma ordem do procurador real de Amiens. Um relato contemporâneo conta que "duzentas pessoas, tanto homens como mulheres, das quais uma parte estava armada de cacetes, de foices e de pedras ameaçaram o Sr. arcediago e o Sr. cura de matá-los se saíssem da igreja para benzer o cemitério". As autoridades foram vaiadas, insultadas, a igreja ameaçada de incêndio, e os manifestantes garantiram preferir a morte a permitir a transferência do cemitério. O enviado do bispo acabou também desistindo, mas não foi tudo. À noite os manifestantes foram ao novo cemitério, serraram a cruz para lá transferida do antigo, derrubaram seus muros e no retorno saquearam as macieiras do castelo de mme. Lefort e do quintal do pároco. Depois escreveram ao procurador geral do rei: "a dama [Lefort] do local quer lhes tirar à força o antigo cemitério para aumentar o quintal de seu castelo. A veneração pelas cinzas de seus pais [os] anima [...] Eles gemem sob a maldição cruel de uma proibição local [...] Os mortos se enterram indignamente à distância [...] ". O procurador condenou a violência, mas aceitou os argumentos dos rebeldes, recomendando a suspensão da mudança do cemitério, o que muito irritou as autoridades de Amiens.[24]

McManners também relata um pequeno incidente em Lille, no extremo Norte da França, não longe de Amiens. Inspiradas na ordem régia de 1776, as autoridades municipais adquiriram um novo cemitério e proibiram enterros no de Sainte-Catherine, após um surto de tifo em 1778. Mas os administradores do velho cemitério permitiram que um funeral fosse ali realizado, o que levou a polícia a desenterrar o cadáver e reenterrá-lo no novo cemitério. Na mesma noite houve um levante em que os carros funerários do município foram completamente destruídos; um homem foi mais tarde punido com chibatadas por liderar a revolta. No mesmo ano, na pequena vila de Erigné, a polícia foi enviada para dispersar um grupo de mulheres que, aos prantos, tentava impedir a transferên-

cia da cruz do velho para o novo cemitério. Essa patética reação à dessacralização de um cemitério local foi o único incidente encontrado por Lebrun em suas pesquisas sobre a região de Anjou.[25]

Não temos conhecimento de que movimentos semelhantes tenham ocorrido na Inglaterra, até porque, como vimos, os protestantes veneravam menos que os católicos o local de sepultura. Entretanto, foi comum ali um outro tipo de revolta, relacionada a tradições funerárias. A partir da segunda metade do século XVIII, tornou-se comum o confisco pelo Estado, ou a usurpação ilegal por particulares, dos cadáveres de criminosos executados. Os cadáveres eram cedidos ou vendidos para uso de estudantes e professores de anatomia, o que subtraía aos executados o direito a um enterro decente. Os amigos, parentes, patrícios e companheiros de trabalho dos condenados costumavam disputar à força seus corpos, provocando freqüentes e às vezes grandes distúrbios ao pé da forca, na praça de Tyburn, em Londres.[26]

Peter Linebaugh chama a atenção para o conflito entre as práticas médico-científicas do período e a atitude tradicional diante do cadáver:

> Com o avanço dos estudos de anatomia e o correspondente desenvolvimento do comércio privado de cadáveres, encontramos no começo do século XVIII uma mudança significativa da atitude em relação ao corpo humano morto. O cadáver se torna uma mercadoria com todos os atributos de propriedade [...] Podia ser comprado e vendido. Um valor, não medido pelas graças do céu nem o fogo do inferno, mas expresso quantitativamente em listas de preços, foi imposto ao cadáver. Os rituais e hábitos acumulados por séculos de religião e superstição foram deixados de lado enquanto um fator na produção científica do saber.[27]

A anatomização do cadáver do condenado foi imaginada pelo legislador como um castigo adicional à pena capital. E o que era pena para os enforcados, era prêmio para médicos e cientistas. A oposição à dissecação, como sugere Linebaugh, revela a "suprema importância da morte" na cultura popular inglesa do século XVIII. Circulavam entre o povo idéias sobre a boa morte e sobre o retorno de mortos para perturbar os vivos, caso estes falhassem em garantir-lhes um enterro digno. Muitos condenados ameaçavam inimigos, superiores, carrascos, médicos e ladrões de cadáveres com promessas de persegui-los depois de mortos; outros pediam a amigos e parentes que os enterrassem com decência, sob pena de retornar para assustá-los. A crença na vida após a morte "estava ligada a idéias de justiça, direitos e o valor da vida". Continua Linebaugh:

> Apesar de diferenças regionais e de classe, pode-se dizer que uma regra simples governava o folclore, o ritual e a superstição em torno da morte e do enterro: a atenção meticulosa a formas adequadas de enterramento era requerida para garantir a partida pacífica do morto.[28]

Além dos conflitos junto ao cadafalso londrino, Ruth Richardson relata movimentos da turba urbana em várias partes da Inglaterra contra ladrões de cadáveres, distribuidores de brochuras de anatomia, consultórios médicos, en-

11. Crítica à anatomização dos destituídos: Inglaterra, 1751.

fermarias, hospitais. Certa feita a multidão chegou a demolir uma escola de anatomia. Em 1832, durante um surto de cólera, a enfermaria de um hospital de Manchester foi demolida pedra por pedra porque devolvera à família o cadáver sem cabeça (substituída por um tijolo) de uma criança. Sob pressão da multidão, a polícia vasculhou o estabelecimento e encontrou o órgão roubado no quarto do farmacêutico. No dia seguinte, o cadáver inteiro foi enterrado, um funeral-manifestação acompanhado por centenas de pessoas, a grande maioria mulheres. Tem origem nesses movimentos contra a anatomização do cadáver do pobre a conhecida cena da multidão atacando a casa do cientista barão de Frankenstein. As disputas pela posse de cadáveres foram, entre outras coisas, um aspecto dos conflitos de classe durante a formação do capitalismo inglês.[29]

As observações de Linebaugh, confirmadas e ampliadas por Richardson, dão conta de que as concepções populares sobre o corpo do morto, práticas funerárias e a vida além-túmulo resistiram à idéia de desprezo do cadáver preconizada pela Reforma protestante, mantendo por muito tempo antigas tradições medievais. É provável que a significativa presença de irlandeses católicos entre a população pobre de Londres e outros centros urbanos — e entre os próprios condenados à forca — tenha contribuído para a persistência dessas tradições na Inglaterra.

Mas foi mais perto de nós, em Portugal, que ocorreu um movimento semelhante ao da Bahia. Trata-se da Revolta da Maria da Fonte.

A exemplo do que já ocorrera na França havia muito, o governo português, em 1835 — observem a coincidência cronológica com a Bahia —, baixou uma lei proibindo os enterros nas igrejas e instruindo as autoridades locais a construir cemitérios fora dos limites urbanos, no prazo de quatro anos. Além disso os cadáveres deveriam ser enterrados em covas individuais, e os padres que permitissem enterros fora dos cemitérios públicos perderiam seus empregos. A lei também indicava as administrações municipais como responsáveis pela cobrança das taxas de enterro ou "de covato". Essa lei nunca foi respeitada pela população — nem mesmo em Lisboa —, que prosseguiu enterrando nas igrejas e cemitérios paroquiais. Segundo Mello Ferreira, as câmaras municipais escreviam ao governo central pedindo o adiamento da execução da lei por falta de fundos para a construção de novos cemitérios, mas na verdade estavam cedendo à pressão popular ou, como diziam, "à repugnância dos povos" em relação às novas medidas sanitárias. Isso lembra o "método protelatório" de que fala Thibaut-Payen.[30]

As autoridades voltariam à carga em 1844, com a Lei de Saúde Pública, promulgada pelo governo liberal de Costa Cabral. A nova legislação renovou as disposições da legislação anterior e criou uma rede de autoridades sanitárias responsáveis por vigiar as práticas de sepultamento, passar certidões de óbito e cobrar o tributo de covato. O povo resistiu, especialmente as populações rurais da região do Minho, Norte de Portugal. Em março de 1846, soldados enviados de Braga a Póvoa de Lanhoso prenderam algumas mulheres acusadas de realizarem um enterro ilegal. Pouco depois, uma multidão em que a participação feminina era também numerosa tomou de assalto a cadeia e libertou as presas. Seguiram-se dezenas de incidentes desse tipo na região, que se misturaram a protestos contra o recadastramento de terras e finalmente dissolveram-se nos conflitos políticos entre liberais e miguelistas (seguidores de d. Miguel). Estes, sem dúvida, aproveitaram-se da Maria da Fonte para fortalecer sua oposição aos "cabrais" no poder. Quanto aos enterros nas igrejas, embora em declínio, ainda continuaram na segunda metade do século XIX.

É interessante ressaltar que no início do movimento, enquanto não passava de contestação à Lei de Saúde, as mulheres estiveram à frente. O próprio nome da revolta, Maria da Fonte, seria uma referência a uma líder mítica, provável arquétipo da mulher comum que participou do levante. Feijó lembra a importância e o poder feminino no lar minhoto, que levou Oliveira Martins a chamá-lo de "matriarcal". Mas chama a atenção para o fato de que a participação feminina fora comum em movimentos sociais da Europa pré-industrial. Por seu papel no âmbito da reprodução, as mulheres foram, por exemplo, participantes ativas de levantes do tipo *food riots*, como em língua inglesa se chamam as manifestações contra a carestia ou escassez de bens de primeira necessidade. Como vimos há pouco, as inglesas de Manchester e as francesas de Hamel-sous-Corbie foram também ativistas de protestos fúnebres.[31]

Mas Mello Ferreira levanta fatores mais específicos no caso português. O movimento da Maria da Fonte aconteceu em meio ao chamado "cisma dos mônacos", episódio ligado à recusa do governo liberal em reconhecer as autoridades eclesiásticas indicadas pelo derrotado d. Miguel, e que levou ao rompimento de relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé. Influenciadas pela Ordem dos Missionários Apostólicos, as mulheres do campo passaram a boicotar os rituais religiosos — inclusive missas — realizados por padres nomeados pelo governo. A lei de 1844 parecia-lhes mais uma tentativa de interferência indevida do Estado liberal no âmbito religioso.

O comportamento das mulheres do chamado "partido beato" estaria também relacionado ao papel que desempenhavam no mundo rural minhoto. Teria havido uma convergência entre um movimento de exacerbação da devoção religiosa e a função tradicional das mulheres como intermediárias do sagrado e manipuladoras do mundo mágico. Mais diretamente, pode-se ainda vincular a participação das mulheres no Maria da Fonte a sua relevante função nos ritos fúnebres, como rezadeiras e carpideiras profissionais por exemplo, responsáveis por espantar os maus espíritos que tentavam (e naquelas plagas ainda tentam) aproximar-se do falecido.[32]

Ora, a paz — paz relativa, como adverte Thibaut-Payen — com que na França se operou a transição para os cemitérios extramuros sugere que lá as atitudes diante da morte mudaram com o mesmo ritmo nas várias classes sociais. Vovelle observa que, vista pelo ângulo do comportamento em relação à morte, a irreligiosidade da Revolução Francesa apenas se sobrepôs a um processo em curso.

Tal não seria o caso de Portugal na época da reforma liberal da década de 1840, quando elite dirigente moderna, povo ordinário e outros setores tradicionalistas colidiram. Na Bahia operou-se uma disjunção semelhante à portuguesa, embora historicamente independente desta, no sentido de que a Cemiterada de lá não inspirou a daqui, que foi anterior. Mas em outros sentidos a relação histórica pode ser buscada. Na Bahia, como vimos, a maioria dos imigrantes portugueses veio do Minho e certamente trouxe seus modelos de comportamento relacionados à morte e aos mortos. É no mínimo intrigante que nessas duas regiões do mundo lusitano tenham acontecido os movimentos mais radicais de resistência às reformas funerárias que marcariam no Ocidente a transição para novas atitudes diante da morte e dos mortos. Usando os termos de Ariès, baianos e minhotos adeptos da "morte domesticada" resistiram com o mesmo ardor à chegada da "morte selvagem".

NOTAS

(1) Sigmund Freud, "O valor da vida: uma entrevista rara de Freud", in P. C. Souza, org., *Sigmund Freud & o gabinete do dr. Lacan* (São Paulo, 1989), p. 121.

(2) No Capítulo 10 discuto especificamente a influência da França sobre nossos reformadores funerários, os médicos em particular.

(3) Philippe Ariès, *The hour of our death* (Harmondsworth, 1981), pp. 62-9; Ariès, *História da morte no Ocidente* (Rio de Janeiro, 1977), esp. cap. VI; John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford, 1981), pp. 304-5; Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnavals* (Paris, 1983), pp. 38-51; François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou* (Paris, 1971), pp. 477-80; Michel Vovelle, "Les attitudes devant la mort", *Annales: ESC*, 31: (1976), p. 126. Além deste artigo sobre as pesquisas francesas em história da morte, ver, do mesmo autor, *Ideologias e mentalidades* (São Paulo, 1987), pp. 127-50.

(4) Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle* (Paris, 1978); Vovelle, *Mourir autrefois* (Paris, 1974); Chaunu, *La mort à Paris* (Paris, 1978), p. 215, refere-se às irmandades parisienses. Sobre o temor causado por certos mortos, Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente* (São Paulo, 1989), pp. 84-96, e Keith Thomas, *Religion and the decline of magic* (Harmondsworth, 1978), pp. 711-24.

(5) Vovelle, *Piété baroque*, passim, esp. 322-6; Chaunu, *La mort à Paris*, passim; Philippe Goujard, "Echec d'une sensibilité baroque", *Annales: ESC*, 3: 1 (1981), pp. 26-41; Lebrun, *Les hommes et la mort*, pp. 452-3; McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 300; Ariès, *História da morte*, caps. III e IV.

(6) Sobre poluição ritual, Mary Douglas, *Pureza e perigo* (São Paulo, 1976); muitos autores referem-se a essas passagens da campanha médica, por exemplo, McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 310. A fonte contemporânea mais importante talvez seja a edição francesa que fez Vicq d'Asyr da obra de Scipion Piatoli, *Essai sur les lieux et les dangers des sépultures* (Paris, 1778). Consultamos o exemplar da BL.

(7) Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au Siècle des Lumières* (Lyon, 1978), pp. 246, 248. Mais sobre miasmas no Capítulo 10 adiante.

(8) McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 306; Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État* (Paris, 1977), pp. 228-33, 406-7 e passim; Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille* (Paris, 1986), pp. 71, 33 ss., 62, 68; Ariès, *História da morte*, cap. IX. Os gases existem: metano, gás carbônico, azoto, amoníaco, hidrogênio sulfurado, trimethylanina. Não havendo por onde escapar, esses gases podem fazer explodir o caixão: Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre* (Brussel, 1980), p. 24.

(9) Ver, por exemplo, Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, pp. 214 ss., que faz uma análise detalhada dessa legislação.

(10) Dados sobre Paris em Chaunu, *La mort à Paris*, p. 213.

(11) Felix Vicq d'Asyr, "Réflexions sur plusieurs articles des ordonnances et arrêts qui viennent d'être cités", in Scipion Piatoli, *Essai*, p. clii.

(12) Heers, *Fêtes des fous et carnavals*, pp. 49-50. O cemitério dos Inocentes e sua destruição são assuntos obrigatórios dos que tratam da morte na França desse período: Vovelle, *Piété baroque*, pp. 100-1; McManners, *Death and the Enlightenment*, pp. 308-16; Thomas, *Le cadavre*, p. 40; Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 442-5. Ver principalmente Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, pp. 221-6; Madeleine Foisil, "Les attitudes devant la mort au XVIIIe siècle", *Revue Historique*, 98: CCLI (1974), pp. 303-30; e Owen & Caroline Hannaway, "La fermeture du cimetière des Innocents", *Dix-Huitième Siècle*, 9 (1977), pp. 181-91.

(13) McManners, *Death and the Enlightenment*, pp. 308-16, 362-5.

(14) Ariès, *The hour of our death*, pp. 516-7, 531.

(15) Clare Gittings, *Death, burial and the individual in early modern England* (London, 1984). Não deve ser esquecido que os huguenotes franceses acompanharam a doutrina protestante: Lebrun, *Les hommes et la mort*, pp. 469-71.

(16) Gittings, ibidem, cap. 8 e passim sobre funerais aristocráticos ingleses; referências a Calvino em John Calvin, *Selections from his writings* (Garden City, 1971), pp. 101, 208, 239; documento reformista apud Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo, 1967), p. 71. A crença no Purgatório, entretanto, sobreviveu em certos meios ingleses: Thomas, *Religion and the decline of magic*, p. 718.

(17) Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes* (São Paulo, 1987), p. 77-8, 169.

(18) Gittings, *Death, burial and the individual*, passim, esp. caps. 2 e 3; anotações de campo em

Cambridge e Londres, 1987-8. Persistiram também, entre o povo e setores da elite, a crença em fantasmas que em geral seriam espíritos de mortos: Thomas, *Religion and the decline of magic*, cap. 9.

(19) John L. Brooke, "Enterrement, baptême et communauté en Nouvelle-Angleterre", *Annales:* ESC, 3(1987), pp. 653-86; Eugene Genovese, *Roll, Jordan, roll* (New York, 1974), p. 197.

(20) Thomas Laqueur, "Bodies, death, and pauper funerals", *Representations*, 1 (1983), passim, citação p. 110.

(21) Ibidem, p. 125.

(22) Ariès, *The hour of our death*, pp. 499, 500; Chaunu, *La mort à Paris*, p. 442.

(23) Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, pp. 417 ss., 425-6.

(24) Ibidem, citações pp. 420, 421.

(25) McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 313; Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 486.

(26) Peter Linebaugh, "The tyburn riots against the surgeons", in D. Hay et alii, orgs., *Albion's fatal tree* (London, 1975), pp. 65-117.

(27) Ibidem, p. 72.

(28) Ibidem, pp. 72, 76-7, 102, 109.

(29) Ruth Richardson, *Death, dissecation and the destitute* (London, 1987), pp. 228-9 e passim; ver também Gittings, *Death, burial and the individual*, pp. 76-8; e Laqueur, "Bodies, death, and pauper funerals", p. 124. Durante o surto de cólera de 1832, foi grande a resistência da população pobre contra medidas sanitárias que, entre outras coisas, separavam os doentes das famílias, obrigavam o enterro imediato das vítimas, prejudicando as cerimônias fúnebres apropriadas, e forçavam o sepultamento em locais não consagrados: ver R. J. Morris, *Cholera 1832* (London, 1976), cap. 6.

(30) João Pina-Cabral & Rui Feijó, "Conflicting attitudes to death in modern Portugal", in Feijó et alii, orgs., *Death in Portugal* (Oxford, 1983), pp. 25, 32; Maria de Fátima Mello Ferreira, "Formas de mobilização popular no liberalismo", in M. H. Pereira et alii, orgs., *O liberalismo na península Ibérica* (Lisboa, 1982), p. 166.

(31) Para uma descrição da Maria da Fonte ver nota 29 e Rui Feijó, "Mobilização rural e urbana na 'Maria da Fonte'", in Pereira et alii, orgs., *O liberalismo*, pp. 183-93.

(32) Ferreira, "Formas de mobilização", p. 165; João Pina-Cabral, "Cults of death in Northeastern Portugal", JASO, 11: 1 (1980), pp. 2-3, sobre o papel das mulheres nos ritos fúnebres portugueses. Na França do século XVIII, também havia mulheres especialistas no tratamento dos defuntos, que sabiam exatamente como banhá-los e amortalhá-los: McManners, *Death and the Enlightenment*, p. 270; Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 459.

4
A HORA DA MORTE: FORMAS DE BEM MORRER

Em seu clássico estudo sobre os ritos de passagem, Van Gennep dividiu as cerimônias funerárias em *ritos de separação* entre vivos e mortos, e *ritos de incorporação* destes últimos a seu destino no além. Entre a separação e a incorporação, o morto ficaria no limite entre o aqui e o além, uma espécie de parêntese existencial a ser ritualmente preenchido pelos vivos.

São exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão do espírito do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para a sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do cadáver. Os ritos de separação e incorporação freqüentemente se superpõem e até se confundem. Nestes casos talvez possamos atribuir a eles o que Turner observou em relação aos símbolos, ou seja, "o fato de que eles possuem muitas significações simultâneas".[1]

Muitas são as sociedades nas quais prevalece a noção de que a realização de rituais funerários adequados é fundamental para a segurança de mortos e vivos. Nelas a morte não é, como lembra Hertz, "um ato instantâneo"; ela não é vista como mera destruição, mas como transição. Van Gennep assim resume as dificuldades criadas quando o morto não consegue seguir seu destino:

> as pessoas para quem não se observam os ritos funerários são condenadas a uma penosa existência, pois nunca podem entrar no mundo dos mortos ou se incorporar à sociedade lá estabelecida. Estes são os mais perigosos dos mortos. Eles desejam ser reincorporados ao mundo dos vivos, e, porque não podem sê-lo, se comportam em relação a ele como forasteiros hostis. Eles carecem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu próprio mundo e conseqüentemente devem obtê-los à custa dos vivos. Ademais, estes mortos sem lugar ou casa às vezes possuem um desejo intenso de vingança.

Ao contrário, se o morto passa ao outro mundo feliz e plenamente, ele poderá interceder pelos vivos junto aos deuses, inclusive facilitando-lhes a futura incor-

poração na comunidade dos mortos. Daí terem as pessoas todo o interesse em cuidar bem de seus mortos, assim como da própria morte.[2]

A Bahia da primeira metade do século XIX tinha uma cultura funerária com as características que acabo de descrever. E era assim em grande parte por suas raízes em Portugal e África. Em ambos os lugares encontramos a idéia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais. Tanto africanos como portugueses eram minuciosos no cuidado com os mortos, banhando-os, cortando o cabelo, a barba e as unhas, vestindo-os com as melhores roupas ou com mortalhas ritualmente significativas. Em ambas as tradições aconteciam cerimônias de despedida, vigílias durante as quais se comia e bebia, com a presença de sacerdotes, familiares e membros da comunidade. Tanto na África como em Portugal, os vivos — e quanto maior o número destes melhor — muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre, e assim defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas. Espíritos errantes de mortos circulavam tanto em terras portuguesas como africanas. Para protegerem-se e protegerem seus mortos desse infeliz destino, portugueses e africanos produziam elaborados funerais, o que os tornava mais próximos uns dos outros do que, por exemplo, os católicos dos protestantes, estes últimos adeptos de funerais ritualmente econômicos.[3]

O culto dos mortos tinha uma relevância muito maior na tradição africana, embora não estivesse absolutamente ausente da portuguesa. Entre os angolanos, os espíritos ancestrais chegavam mesmo a influir mais no dia-a-dia do que as próprias divindades. Os africanos, de um modo geral, tinham meios rituais mais complexos de comunicação com os mortos, como o culto ioruba dos eguns. Enquanto isso, a doutrina da Igreja não se interessava especificamente em cultuar os mortos, concentrando-se em salvá-los. Os vivos, é verdade, podiam interceder por eles mediante orações e missas, mas os mortos, por ignorarem as coisas do mundo no momento em que aconteciam, pouco podiam fazer pelos vivos. Os mortos ganharam mais importância no catolicismo popular, ainda impregnado de fortes componentes mágicos e pagãos. Nessa tradição figuravam como personagens poderosas, capazes de atormentar ou de ajudar os vivos. Mas mesmo aí careciam de um culto elaborado, como tiveram entre os africanos. Pode-se dizer que os africanos controlavam melhor seus mortos, e por isso podiam exigir mais deles. No catolicismo, por exemplo, ao contrário das religiões africanas, não existia nada semelhante à possibilidade de se provocar ritualmente a presença de espíritos ancestrais — e dos próprios deuses — entre os vivos.

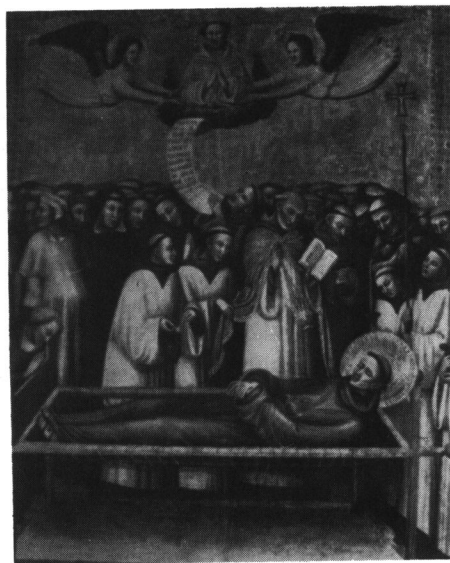
No que dizia respeito à vida além-túmulo, encontramos diferenças e semelhanças entre portugueses e africanos. Ambos acreditavam numa espécie de julgamento ou, como chama Thomas, "um princípio de exclusão": a concepção moral de que bons e maus mortos teriam destinos diferentes. Entre os portugueses, existiam três possibilidades, o Inferno, o Purgatório e o Céu. A escatologia africana variava de um povo para outro. Uma das mais complexas era a ioruba. De forma bastante simplificada, para eles haveria dois além-mundos ou *Orun*,

um chamado de *Orun Rere*, *Orun Funfun*, ou *Orun Baba Eni* ("Bom Orun", "Orun Branco", ou "Orun dos Nossos Pais"); outro conhecido por *Orun Buburu* ou *Buruku* e *Orun Apadi* ("Orun Ruim" e "Orun de Cacos de Vasos de Barro"). A depender do merecimento, os mortos podiam ir para uma dessas regiões do além, penar em regiões específicas da terra e ainda, em alguns casos, reencarnar em pessoas ou metamorfosear-se em animais. Mas, mesmo em relação ao Paraíso, reaparecem diferenças. Os portugueses morriam para viver entre os santos, anjos e Deus na glória celestial, e secundariamente para reencontrar antepassados; os africanos morriam principalmente para se reunir aos ancestrais, que freqüentemente retornavam reencarnados.[4]

Como veremos adiante, há evidências de que os africanos mantiveram no Brasil muitas de suas maneiras de morrer, mas sobretudo incorporaram maneiras portuguesas. Isso se deveu em grande parte à repressão da religião africana no Brasil escravocrata, mas também a que a dramaticidade ritualista dos funerais portugueses se aparentava à dos africanos. Por outro lado, os imigrantes portugueses permaneceram fiéis a estilos funerários ligados ao catolicismo do Reino, e não temos indícios de haverem adotado práticas africanas de bem morrer, embora não lhes faltassem contatos com a religiosidade africana. Os brasileiros natos, fossem crioulos, brancos ou mestiços, continuaram e provavelmente aprofundaram as sínteses culturais, mas o que a documentação escrita sugere é que prevaleceu entre nós o modelo funerário ibérico.

Pina-Cabral e Feijó adotaram a expressão "visão pré-liberal da morte" para descrever como o português no passado — e ainda hoje no Minho rural — encarava a morte. A visão pré-liberal da morte faz parte do que Ariès chamou "morte domesticada" e Vovelle "morte barroca". São todas boas expressões, mas esta última talvez represente melhor o ideal de bem morrer do Brasil de outrora. Era uma morte marcada por uma extraordinária mobilização ritual, coerente com um catolicismo que enfatizava as manifestações exteriores de religiosidade: a pompa, as procissões festivas, a decoração elaborada dos templos.[5]

A PREPARAÇÃO PARA A MORTE

Em 1675, no apogeu do barroco colonial, a Bahia foi palco de um funeral espetacular. O morto era o governador Afonso Furtado de Mendonça. O autor de seu longo panegírico fúnebre, gênero literário muito comum na Colônia, comentou que tão logo sentiu a proximidade da morte, Mendonça procurou "assegurar a vida eterna com uma boa partida". Ao longo de seus dias de agonia, o governador deu ordens, fez consultas e reuniões com as muitas pessoas que cercavam todo o tempo seu leito de morte. Ele cuidou de coisas de Estado, indicando uma junta sucessora, de coisas privadas, garantindo o pagamento de seus empregados, e de coisas da alma, confessando, ordenando missas, distribuindo esmolas, orando. Em meio a muita atividade, o moribundo presidiu seu fim.[6]

12. A morte dos santos estabelece modelo de morte assistida.

Um século e meio depois, em 1826, a jovem imperatriz Leopoldina também morria cercada de gente. A agonizante reuniu a certa altura seus criados para perguntar se os havia ofendido, ao que eles responderam, negativamente, "derramando lágrimas sinceras". Cenas como essas constituíam paradigmas. Essa maneira solene de morrer não era apenas um costume dos poderosos. A morte de reis e santos, descrita em panegíricos, contada pela tradição oral ou desenhada em estampas, inspirava a morte dos homens e mulheres comuns.[7]

No passado as pessoas se preparavam diligentemente para a morte. A boa morte significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruísse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Um dos meios de se preparar, principalmente mas não exclusivamente entre as pessoas mais abastadas, era redigir um testamento. Essa providência pode ser entendida como o rito inicial de separação. Numerosos baianos testavam.

As fórmulas variavam, mas a maioria dos testamentos tinha algum preceito religioso logo na abertura — "Em nome de Deus, amém", era o mais comum —, seguido da encomendação da alma a Deus e do apelo à proteção de santos. Em seguida vinha quase sempre uma espécie de pequena ficha pessoal — o testemunho da passagem do testador no mundo — na qual declarava naturalidade, estado civil, filiação (e se filho natural ou legítimo), os nomes do cônjuge e dos filhos, inclusive ilegítimos. Depois indicavam-se três ou mais pessoas para testamenteiros, ou seja, executores das últimas determinações do testador.

Passava-se então à distribuição dos bens, quase sempre justificando doações feitas aos que não fossem herdeiros diretos e às vezes mesmo as feitas a estes. Legalmente, o testador podia legar a quem lhe aprouvesse um terço — denominava-se "sua terça" — dos bens, o restante indo forçosamente para os herdeiros legítimos.

Esse roteiro básico do documento era freqüentemente enriquecido por declarações sobre as mais diversas situações envolvendo testadores, seus familiares, escravos e outras pessoas. Quem morria cuidava tanto em preparar sua morte quanto em deixar arrumada, no que dele dependesse, a vida dos que lhe eram próximos.

Em geral ditados pelo testador a alguém — raros os testamentos feitos de punho próprio —, esses documentos têm por isso limitações enquanto expressão dos valores e sensibilidades de seus titulares. Mas, por maior que tenha sido a influência dos escrivães e outras pessoas em redigi-los, eles revelam uma parte importante da alma de quem os ditava. No mínimo, representam algo da mentalidade de uma época, com a vantagem de não obedecerem a "fórmulas fixas ou estereotipadas", como percebeu Katia Mattoso.[8]

Os motivos que levavam as pessoas a testar confirmam que o ato era tido como um instrumento de salvação, mas em torno dessa preocupação básica é possível descobrir subtemas.[9]

Tabela 3
Motivos alegados para a redação dos testamentos

Data	*Número*	*Motivo*
1800	1	" [...] temendo-me da morte e querendo por minha alma no caminho da salvação [...] "
1805	2	" [...] estando molestado mas sempre de pé, e caminhando meu exercício, e temendo-me da morte por não saber como nem quando há de ser [...] e desejando salvar a minha alma na bemaventurança [...]"
1809	3	" [...] temendo da hora em que Deus Nosso Senhor será servido chamar-me a juízo [...]"
1810	4	" [...] estando em perfeito juízo e saúde que Deus foi servido dar-me, temendo a morte e ignorando a hora dela, para minha alma seguir o verdadeiro caminho da salvação [...]"
1811	5	" [...] molesta de cama... e pelo conhecimento da pouca segurança das coisas humanas e incerteza da vida [...]"
1813	6	" [...] estando enferma mas em meu perfeito juízo, temendo a morte, e desejando por Jesus Cristo por minha alma no caminho da salvação por não saber o que Deus de mim quer fazer [...] "
1814	7	" [...] estando enferma de cama, e temendo a morte, e não saber quando Deus Nosso Senhor me queira levar para sua companhia [...]"

Data	*Número*	*Motivo*
1814	8	"Declaração que faço de minha última vontade sobre os bens que possuo [...]"
1815	9	"Declaro por me achar gravemente enfermo, e estar em meu perfeito juízo, que quero fazer este meu testamento [...]"
1818	10	" [...] e lembrando-me da morte e desejando ordenar e dispor o que me pertence para o temporal, e para a eternidade [...]"
1818	11	" [...] temendo-me da morte, e desejando por a minha alma no caminho da salvação, e não saber o que Nosso Senhor queira fazer de mim e ser servido levar-me para si [...]"
1819	12	" [...] estando gravemente enferma, pretendo fazer as declarações seguintes [...]"
1819	13	" [...] temendo-me da morte, e da hora em que serei levada desta para melhor vida [...]"
1820	14	" [...] achando-me de perfeita saúde, e entendimento certo, mas receioso do infalível momento em que Deus será servido chamar-me desta vida para a eternidade [...]"
1821	15	" [...] por ignorar o dia do meu falecimento e última hora que terminarão os meus dias, passo a dispor de meus bens [...]"
1823	16	" [...] estando doente de cama [...] e temendo-me da morte [...]"
1823	17	"[Perfeita saúde] mas temendo-me da morte a que anda mais arriscado quem como eu tem o costume e vida de embarcar, incerto de quando em terra, ou no mar em alguma destas viagens faça minha alma a última para vir à presença do Altíssimo Redentor que a criou [...]"
1823	18	" [...] estando de cama com doença que Deus foi servido dar-me... e querendo estar aparelhada, para quando Deus me queira levar desta presente vida [...]"
1829	19	" [...] temendo-me da morte, por ignorar o dia em que possa dar contas ao Criador, muito principalmente achando-se meu marido [...] fora de minha companhia por se achar na Costa da Mina a seus negócios [...]"
1830	20	" [...] unicamente por temer a morte e não por moléstia grave [...] mas sim pelo que dito fica do temor da morte que para estar pronto é necessário ter a consciência limpa e sã [...]"
1831	21	" [...] estando eu com saúde, e perfeito sizo, e querendo declarar minha última vontade [...]"
1833	22	"por me achar enfermo de cama e temendo a morte que esta é verdadeiramente certa [...]"
1835	23	" [...] considerando a incerteza do fim da minha vida..."

Uma cartilha católica de meados do século XIX recomendava como regra de bem viver que os fiéis fizessem seus testamentos enquanto gozassem de boa saúde. Mas era principalmente por ocasião de doenças graves que a morte passava a ser temida, ou simplesmente lembrada. Houve casos em que o testador conseguiu enganá-la por muitos anos após a crise de saúde ou de consciência que o havia levado a redigir testamento, como Matias Gomes de Amorim (caso nº 1), que só veio a falecer quinze anos depois de fazer o seu. Já o português Manuel dos Santos Ferreira (caso nº 14), por exemplo, apesar da "perfeita saúde" que desfrutava no dia de testar, morreu apenas dois meses depois. Ele "pressentiu" seu fim, coisa muito útil a um bom morrer. Saudáveis ou enfermos, quase todos temiam a morte, alguns a temiam muitíssimo (caso nº 20), sobretudo que ela chegasse de surpresa, fosse porque queriam deixar organizada a vida de seus familiares antes de partir ou, principalmente, porque acreditavam ser preciso preparar-se para a vida depois da morte limpando a consciência.[10]

A morte era certa, "verdadeiramente certa", segundo Antônio de Moura Rolim (caso nº 22). Incerta era a vida, como todas as coisas humanas, na opinião da ex-escrava angolana Josefa da Silva (caso nº 5). A vida ficara ainda mais incerta para Maria da Encarnação Rodrigues, com a viagem do marido para a África (caso nº 19). Incerta seria também a hora da "viagem", na metáfora do viajante Joaquim Luís de Araújo (caso nº 17), e duvidoso o destino do morto, conforme a maioria dos testadores. Mesmo os mais otimistas, que declaravam estar sendo levados para a companhia de Deus, não viam a morte sem alguma apreensão. A vida eterna poderia ser uma vida melhor do que esta (caso nº 13), mas só depois da absolvição junto ao Tribunal Divino. Quase todos lembravam este julgamento que imediatamente seguiria à morte — ou pelo menos ao enterro —, não passando de expressões de desejo as referências ao chamamento do bom Deus. Sincera foi Ana Francisca do Sacramento, que confessou conformada (ou desolada?) "não saber o que Deus de mim quer fazer" (caso nº 6). Esse o Deus predominante, um Deus com desígnios indecifráveis, que tornava a hora da morte um momento de grande tensão.[11]

O temor da morte, no entanto, não deve ser visto como o medo sem controle. O grande medo era mesmo morrer sem um plano, o que para muitos incluía a feitura do testamento. A preparação facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além.

Mesmo aos que deram apenas uma justificativa secular — a disposição de bens — para a elaboração de seus testamentos, nem sempre faltou um significado religioso. Num sentido mais direto, o patrocínio de instituições pias, igrejas, irmandades, devoções e pobres era testemunho de piedade cristã altamente valorizado como expediente de salvação. Porém, era muito importante saber escolher os beneficiados. Em seu manual de assistência aos agonizantes, escrito para uso dos colegas de trabalho, o padre português Bernardo Queirós recomendava que na hora da morte os católicos não se esquecessem de seus parentes mais necessitados: "muitos por esta causa lá estão ardendo nas eternas chamas, sem huma só gota de água para refrigério da sua abrazada língua". Evitar o fogo do Inferno era provavelmente uma das razões por que tantos senhores liberta-

vam alguns ou até muitos escravos na hora da morte. Embora sempre um ato piedoso, às vezes a doação da alforria insinuava o pensamento mágico do doador, como no caso de João de Melo Rocha, que em 1810 libertou um escravo "por ser o primeiro que comprei e pelos bons serviços". Esse escravo, além de bons serviços, lhe dera sorte, pois ao morrer o senhor possuía outros dezenove escravos, mais gado, numa fazenda em Monte Gordo.[12]

O padre Queirós também aconselhava que não se morresse deixando qualquer bem indevidamente adquirido, "pois que ninguém pode entrar no Céu sem que primeiro restitua o alheio". Velha tradição portuguesa, na verdade velha tradição medieval européia. No Minho rural, quem usurpava terra alheia, quando morresse viraria avantesma, a alma penada de lá. Le Goff menciona uma historinha medieval de edificação cristã em que a personagem pena no Purgatório por morrer devendo dinheiro a alguém, e então sua alma aparece e pede à família que pague a dívida. O historiador comenta que o Purgatório se tornou, assim, "um instrumento de salvação ao mesmo tempo que um regulador da vida econômica aqui embaixo". No sertão baiano almas penadas continuam a exigir dos vivos que paguem dívidas aqui deixadas.[13]

Em nossos testamentos, isso se expressa em insistentes instruções de pagamento a credores. Dívidas antigas, e já esquecidas até pelos credores, eram lembradas na hora da morte. Em 1816, o capitão português Manuel Pinto da Cunha confessou uma dívida de 100 mil réis à casa dos Saldanha "por olvidação minha, que agora mais bem conferida venho no conhecimento do engano, e por isso é da minha última vontade que se pague esta dívida". Adiante ainda incluiria outras dívidas, cujos credores "não me tem pedido talvez por ignorarem que lhes sou devedor". Além de estimular a memória, a morte corrigia os declaradamente desonestos. Também português, o caixeiro Manuel dos Santos Ferreira confessou que durante anos negociara indevidamente com o dinheiro da patroa, a viúva Ana Joaquina de Santo Anselmo. Por este motivo, e "por desencargo de minha consciência", como escreveu ao testar em 1820, Manuel deixou para ela uma parte de sua terça e a fez sua principal testamenteira.[14]

Longe estamos, na Bahia do século XIX, dos testamentos medievais e dos parisienses do século XVI, que justificavam religiosamente a própria aquisição dos bens, considerados dádiva de Deus.[15] Mas numa sociedade tão mercantil quanto católica, como era a nossa, as relações de negócio tinham realmente algo de religioso. Muitos comerciantes encomendavam missas pelas almas daqueles com quem haviam tido alguma transação comercial em vida, querendo com isso recompensá-los por possíveis prejuízos. A própria troca simbólica entre devotos e santos, característica das promessas e ex-votos, metaforizavam transações econômicas. Neste sentido, aliás, é esclarecedor que muitos testadores listassem lado a lado tanto dívidas a humanos quanto a santos. Em 1802, por exemplo, o capitão Antônio Marinho de Andrade, senhor de engenho em Santo Amaro, depois de nomear todos os seus credores de carne e osso, acrescentou: "Devo mais ao Senhor do Bonfim da Bahia por promessa 50$000 [...] a Nosso Senhor Sacramentado do Convento de Santa Teresa por crédito 20$000".[16]

Mas, em questões de dívida, várias eram as formas de servir ao Senhor. A africana liberta Brígida de Santa Rita Soares, que morreu em 1826 sem dever a ninguém, decidiu perdoar àqueles que lhe deviam, declarando: "por serem pobres lhes perdôo pelo amor de Deus". Qualquer caridade era uma expressão de amor a Deus, sentimento indispensável à salvação.[17]

Poucos testamentos tiveram um conteúdo estritamente secular. Em 1828, Ana Miquelina de Sousa Marques, sem família imediata, nada mencionou sobre como e onde queria ser enterrada, sobre missas fúnebres ou intercessores celestes. Apenas, estando doente, quis estabelecer sua "última e derradeira vontade", deixando forros quatro escravos, "pelo amor que lhes tenho", e nomeando seu sobrinho como herdeiro. Também o professor de medicina e eminente político do Império, José Lino Coutinho, alegou apenas doença — e nada sobre salvação da alma — para fazer seu testamento. De religião, só declarou ser casado segundo o rito católico. Talvez o médico tivesse se desiludido com a religião tanto quanto se desiludira com a política. Em um testamento político que escreveu, dizia ter sido feliz, abastado e estimado enquanto fora só médico, mas como homem público, "depois de um estádio espinhado de inquietação e desgosto, morro pobre e sem o amor e as lágrimas de todos os que foram meus amigos".[18]

Testamentos políticos não foram raros, embora o estilo de alguns tenha sido incomum. O revolucionário pernambucano Domingos José Martins, antes de ser executado na Bahia por participar do movimento de 1817, redigiu um poema-testamento em que combinou afetividade pessoal com patriotismo:

A Pátria foi o Numen primeiro,
A esposa depois o mais querido
Objecto do desvelo verdadeiro;

E na morte entre ambos repartido
Será de uma o suspiro derradeiro,
Será de outra o último gemido.[19]

Para a maioria dos mortais, a separação da pátria não era tão penosa quanto a separação dos entes queridos, freqüentemente lembrados com carinho na hora da morte.

Afastada de sua pátria havia muitos anos, a africana da Costa da Mina, Mariana Joaquina da Silva Pereira, ao preparar-se para a morte aproveitou para lembrar a boa vida que desfrutara ao lado do marido, José Antônio de Etra, também africano. Ela o fez herdeiro de sua terça, não só por reconhecer que os bens que tinham foram adquiridos por ele, mas também "em atenção ao amor, fidelidade e zelo com que sempre me tratou, e a boa união que sempre fizemos". Um outro africano, Francisco Nunes Morais, barbeiro e músico, prematuramente preocupado com a morte (fez seu testamento em 1790, mas só faleceu em 1817), também escreveu sobre "o amor e a boa sociedade" que o unia à mulher, Ifigênia Maria da Trindade, a quem pediu que escolhesse como fazer seu funeral.[20]

Além da dor da separação e da preocupação em fazer justiça na distribuição dos bens da terça, alguns testadores se consumiam com apreensões sobre os rumos da família e de outras pessoas próximas. A viúva Joaquina de Santana da Cruz, mãe de nove filhos (dois mortos), penou uma longa enfermidade até decidir fazer seu testamento em 1819. Do leito de morte lançou um patético apelo à união da família:

> Peço a meus filhos e herdeiros que se conservem todos na mesma boa união em que viveram até agora, morando nesta nossa casa, zelando e tratando de seus irmãos menores de tenra idade e destes nomeio tutor o meu primeiro testamenteiro [e filho] Joaquim da Cruz Soledade por ter toda a capacidade para os reger, e educar, e ser maior de 25 anos.

Infelizmente, o filho traiu a confiança da mãe, sendo acusado por uma irmã de falsificar recibos para beneficiar-se na partilha dos bens.[21]

Uma das preocupações mais comuns entre os pais era nomear o tutor certo para seus filhos. Se o moribundo deixava vivos mulher e filhos menores, devia esclarecer que a nomeava tutora — como podia nomear outra pessoa. Lino Coutinho, por exemplo, nomeou a mulher para tutora da filha de dois anos com a condição de que ela não se casasse de novo, circunstância em que a tutoria passaria ao concunhado, ou seja, o marido da irmã da mulher! Apesar da cilada patriarcal, o doutor estabelecia uma solução matrilinear, uma vez que a autoridade sobre a filha ficaria com um parente masculino da mãe. Ele confiava nesta para educar a filha, mas não para escolher seu padrasto. Além disso, o tio, um parentesco já consagrado, não ameaçaria o lugar do pai na memória da filha. Todas boas razões para camuflar talvez um sentimento mais profundo: o desejo de Coutinho de assegurar a fidelidade conjugal da mulher mesmo depois de morto.[22]

Num outro exemplo de excesso de zelo, agora zelo maternal, a viúva Ana Joaquina do Vale não se deu conta da contradição de nomear a amadurecida neta Carolina como principal executora de seu testamento, e ao mesmo tempo nomear uma amiga como segunda executora *e tutora* da neta, acrescentando um pedido à amiga: "a quem rogo fazer as funções de mãe". Às vezes o desvelo com a família se estendia a escravos estimados. Muitos destes, como já dissemos, recebiam alforria na hora da morte do dono. Mas cabiam outros cuidados. A mesma testadora que há pouco se preocupou com a união da família quis que o menino escravo José, sua estimada primeira cria, fosse incluído entre os bens herdados pelo filho mais velho, "atendendo ser seu afilhado de batismo, para usar com ele toda a caridade".[23]

Era bastante comum, entre os que preparavam a alma para a salvação, emendarem-se dos pecados da carne, aos quais chamavam "fragilidade humana", reconhecendo filhos bastardos, ou confirmando reconhecimento já feito. O poderoso coronel Garcia d'Ávila Pereira de Aragão, morgado da Casa da

Torre, denunciado como torturador implacável de escravos, casou-se duas vezes, mas não teve filhos legítimos. Ao testar em 1805, cinco meses antes da morte, reconheceu sete bastardos tidos de duas escravas suas, fazendo dois deles executores de seu testamento. O senhor da Torre, vigilante cuidoso de todos os passos de seus cativos, não tinha dúvidas sobre a paternidade dos filhos. Semelhante a João Gomes de Sousa, que em 1814 explicou por que reconhecia seu ilegítimo: "por ter razão para o reputar [filho], por nunca saber fama em contrário por cuja razão é meu herdeiro". Nem todo filho teve a sorte de ter pai certo.[24]

De fato, muitos testadores negaram com veemência a paternidade de filhos tidos publicamente como seus. Foi o caso do capitão Manuel Alves da Costa, falecido em 1826, que declarou ser falsa a alegação de Josefa da Fonseca, já defunta, de que Luís e Manuel, já adultos, eram seus filhos. Ele realmente os havia tomado para criar "por comiseração", mas os meninos cresceram desonestos, desobedientes e desconsiderados. Um deles havia fugido com a prima da esposa legítima do capitão. Ele reconhecia que realmente havia freqüentado a cama de Joseja, mas para "cópula ilícita", ou "cópula vaga e incerta", ou ainda "um coito incerto e duvidoso", à época em que Josefa morava em ... São José dos Bem Casados. Mas o mesmo tipo de relações, sustentou o capitão, ela mantivera com muitos outros, por ser "mulher dama prostituta", que "dava acesso a quantos a pretendiam". Para que pudesse reconhecer os filhos como seus, ele estabelecia várias premissas legais consagradas: "é mister que a concubina tenha guarda de ventre, que seja vigiada, zelada, honesta, que more com seu mancebo em uma mesma casa e que não dê acesso a outrem [...] ". Enfim, concluía definitivo, "nunca a tive por minha manceba e Barrigã". E ficaram os dois rapazes sem pai, que parece ter inventado uma longa história para deserdar filhos ingratos.[25]

Ficaram na mesma situação três meninas, duas de Maria Senhorinha e outra de Josefa de Tal, supostas filhas de Luís Pedro de Carvalho. Este, em 1835, anulou um testamento feito onze meses antes em Santo Amaro, no qual teria reconhecido a paternidade das filhas. Não sabemos por que mudou de idéia. Segundo Luís Pedro, ele assinara o documento sem conhecer seu conteúdo, embotado pela enfermidade que padecia. Seu argumento para negar as filhas foi semelhante ao do capitão Costa: as mães seriam prostitutas. Carvalho, entretanto, acrescentou outra justificativa para suas negativas: "Se minhas filhas fossem", escreveu agora, "eu não ocultaria, e muito menos na hora em que estou próximo a dar contas ao Criador". Dois dias depois de assim testar, ele haveria de resolver a questão com o Pai.[26]

A história contada pelo africano Francisco Nunes Morais não é menos complicada. Como vimos há pouco, ele vivia feliz com a esposa legítima, a africana Ifigênia Trindade. Era próspero barbeiro e músico, assistido nessas ocupações por cinco escravos, e possuía mais duas escravas. Mas não tinha filhos, coisa altamente valorizada pelos africanos. Talvez por isso, mas também por piedade e "amor de Deus", adotou a menina crioula Maria, comprando sua alforria após lhe morrer a mãe. Tinha planos para ela: "a trouxe para minha companhia na

qual devendo viver honradamente para merecer de mim e de minha companheira dar-lhe estado de casada''. Mas a menina terminou decepcionando o africano, pois ''se desonestou com pessoa mui desigual a ela'' — um escravo? —, nascendo-lhe daí dois filhos. Por ''amor de criação'', Francisco deixou em testamento 50 mil réis para a mãe e 40 mil para cada filho dela, mas advertiu:

> E porque muitas vezes costumam estas pessoas a quem a gente por amor de Deus beneficia arguir que são filhos dos seus benfeitores, como nesta terra é costume [na África devia ser diferente], Eu declaro que tal filha não é, e que quando tal intente por si ou por outrem se lhe não dê os referidos legados deixados a ela e seus filhos.[27]

Na ausência do casamento legítimo, havia o amancebamento reconhecido socialmente e freqüentemente legitimado na hora da morte, mesmo não havendo filhos. Inocêncio da Silva Tavares perdeu a mulher em 1817, mesmo ano em que casaram. Ao morrer em 1836, aos 59 anos, deixou como herdeira de seus bens, entre os quais se incluíam cinco casas, uma certa Arsênia Maria Barreto ''com quem vivo de porta adentro''. Já o galego Francisco de Mera foi mais longe e antes de morrer casou-se com a ex-escrava angolana Cecília Maria do Sacramento, fazendo-a herdeira. Ele explicou em 1812, dois anos antes de se finar, que assim o fazia por terem vivido juntos durante dezesseis anos ''e desencargo de minha consciência e estar vivendo com ela de porta adentro, e ser quem me tem ajudado a viver''. Na hora da morte o testador se corrigia do pecado da relação ilícita e recompensava quem o ajudara a viver.[28]

Se uns cônjuges eram reconhecidos, outros eram rejeitados. D. Cândida Felipa da Silva Ferraz, com a morte da mãe, fora obrigada pelo padrinho e tutor a casar com Vicente Ferreira Braga, mas se manteve, segundo ela, ''no Estado de donzela [...] não querendo eu com ele consumar Matrimônio''. As razões foram várias, uma delas que o marido, em pleno banquete de núpcias, ''teve a menoridade [sic] de apresentar na mesa sua amázia perante todo aquele público que ali se achava [...] ''. Ela morreu em 1828, em meio a um processo de anulação do casamento que pedia ao irmão levasse às últimas conseqüências, evitando que ''aquele ingrato'' continuasse a gozar dos bens que ela levara para o consórcio.[29]

Acertadas as contas com a vida, passava-se à espera quase sempre curta da morte.

OS CUIDADOS COM O MORIBUNDO

Nesse estilo de morte, o indivíduo administrava seu fim fazendo valer suas palavras. A tradição popular considerava esta uma ''morte bonita''. Mas morrer assim representava um esforço coletivo. Uma boa morte era sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores. Ela não podia ser vivida na solidão.[30]

Hildegardes Vianna lembra que na Bahia já foi assim: ao primeiro sinal de que alguém estava "se concluindo", os vizinhos vinham reunir-se ao agonizante e sua família. As mulheres se lançavam a muitas tarefas, cozinhando, lavando, fervendo e passando roupa para o doente, costurando sua mortalha. Ajudavam também no elaborado banho de água misturada a cachaça e álcool, no abanar e mover o acamado. Em meio à fumaça de incenso, os homens se reuniam na sala a conversar sobre doença e morte. Havia doentes "sem forças para morrer", que necessitavam de um empurrão dos vivos, como a queima de velas, rezas, certas beberagens. Uma das rezas talvez fosse o "ofício da agonia", de que fala Araújo.[31]

Em 13 de agosto de 1802, Thomas Lindley visitou em Porto Seguro o sr. Rodrigues da Fonte, vítima de ataque de apoplexia. À vista do funeral que teve dois dias depois, era um homem querido e de prestígio daquela comunidade onde nascera o Brasil português. Cercado de gente, o enfermo ocupava uma cama colocada a um canto, num pequeno quarto absolutamente fechado. Apenas uma vela iluminava o ambiente. Por razões higiênicas, Lyndley se queixou da falta de luz natural e das janelas fechadas, mas podia haver razões mágicas para a ambientação. Talvez a idéia fosse impedir a entrada de uma visita indesejada: "Da porta cerrada o Diabo retorna", dizia o ditado português do século XVIII. A vela era sem dúvida um instrumento propiciatório, que iluminava outras sombras que não a do quarto.[32]

Outros objetos também zelavam pelo doente. "Sobre a cabeceira da cama", observou Lindley, "estavam colocadas várias imagens, uma perna e um pé, uma pequena espada, outras relíquias e uma coroa de galhos retorcidos sempre suspensa sobre ele: o conjunto formando uma mui curiosa mistura de doença, estupidez e superstição". A reação do inglês, neste e outros episódios fúnebres por ele testemunhados na Bahia, sintonizava com o reformismo protestante, que considerava tudo aquilo superstições papistas. Mas o que ele viu não foi exatamente a religião de Roma. Imagens de santos, ex-votos, espadim, coroa de louros, parecem mais objetos de cura relacionados com a religiosidade popular, talvez sinais de que o moribundo ainda lutava pela vida, ou já se preparava para uma boa morte. E nisso ele não estava sozinho. Rodrigues tinha sua mulher e uma outra mulher de plantão "acocoradas" ao lado da cama, e as duas passavam a toda hora por cima do doente por uma ou outra razão prática ou talvez mágica. Além delas, o quarto se achava "cheio de parentes, visitantes e fâmulos", que o tornavam "imensamente quente e pequeno". Exemplo típico de morte domesticada.[33]

O que Lindley testemunhou em Porto Seguro se repetia na capital. Os cinco filhos do comerciante de bebidas e proprietário de casas de aluguel Manuel Correa Meireles não eram muito unidos — morto o pai, passaram a brigar por migalhas da herança —, mas acompanharam unidos a doença que o matou em 1818. Assim que sentiu a proximidade do fim, Manuel pediu-lhes que colocassem a sua vista uma imagem de santo e a iluminassem com quatro bugias — pequenas velas —, que ficaram acesas durante os oito dias que precederam seu

passamento. Na falta de parentes e serviçais, contavam vizinhos e companheiros de trabalho. Os operários que acompanharam na enfermaria do Arsenal da Marinha a agonia do carpinteiro João Batista de Sousa, provavelmente a seu pedido, depois de morto o levaram imediatamente para ser velado em casa entre os seus.[34]

A solidariedade para com os doentes e agonizantes era um dever cristão às vezes recompensado em moeda corrente. D. Ana Maria da Encarnação, por exemplo, em meados da década de 1810 acolheu em casa o padre Salvador de Santa Rita, que ficou ali aos cuidados da filha dela, Rita Teresa de Jesus. Ao escrever seu testamento, o padre deixou 320 mil réis para esta última comprar um casebre, "em remuneração do grande trabalho que tem tido com as minhas moléstias e impertinências", e algo também para a mãe, por "me recolher em sua casa [...] e me tratar e servir com toda a caridade e amor do próximo". É possível que a caridade das duas refletisse interesse pelo dinheiro do padre (seus bens foram avaliados em cerca de três contos), mas isso não vem ao caso — o importante é o fato de as pessoas de então receberem doentes em casa para morrer. A relação de compadrio entre o comerciante português João Antônio da Silveira, viúvo, pai de um filho menor, e a baiana Maria da Conceição foi fortalecida pela solidariedade na agonia. Poucos dias antes de morrer, em agosto de 1823, ele recompensou com 10$080 réis o "amor e caridade" com que ela o "assistiu na minha enfermidade". Vimos acima que os testadores reconheciam quem os ajudava a viver, aqui os encontramos premiando quem os ajudasse a morrer. Temendo não alcançar seu destino, ao retornar em 1788 de uma viagem a sua terra, o português José Gonçalves Teixeira tomou o cuidado de deixar uma recompensa "àquele que comigo tiver o trabalho de me ajudar a bem morrer" no mar. Por sorte ele só veio a morrer 26 anos depois em terra firme.[35]

Uma ex-escrava, a idosa africana jeje Maria da Conceição, em 1836 deixou um comovente testemunho de solidariedade. Ela ditou seu testamento sentada em uma cadeira e cercada por pessoas, uma das quais declarou que "ditava as suas disposições com todo o desembaraço". Sem filhos ou outros parentes vivos, deixou como herdeira universal de seus bens (entre os quais contavam cinco escravos e uma casa) "a minha muito leal e verdadeira amiga, a parda, Roza Eufrásia da Conceição [...] porquanto há mais de quatorze anos que temos amizade, sempre me tratou com muita delicadeza em todas as minhas enfermidades [...] ". A africana morreu tranqüilamente no dia seguinte, em companhia da parda. Não era coisa comum tamanha amizade entre africanos e gente da terra.[36]

Os próprios médicos compactuavam com essa maneira solidária e gregária de morrer. Em Salvador, as famílias de recurso contratavam juntas médicas que disputavam o espaço em volta do leito de morte com parentes e amigos dos doentes — todos alheios às regras de salubridade ditadas pela medicina de além-mar. Antes de morrer em janeiro de 1818, d. Joaquina Máxima de Sousa e Passos, mulher do coronel José Antônio de Passos, foi assistida por cinco médicos. O doutor inglês Robert Dundas, que viveu na Bahia entre 1819 e 1842, se surpreen-

deu com o ritual que acompanhava esse tipo de consulta. O número de médicos era raramente inferior a três ou quatro, os quais, após examinar o enfermo, apresentavam seus diagnósticos em discursos quase solenes, chamados exatamente de "conferências", recebidos pelos ouvintes com gritos de "apoiado" ou de "não, não ... ". O inglês criticou esse ritual de socialização da agonia, não percebendo que fazia parte da arte baiana de morrer bem. Aliás, essa aproximação entre os sãos e os doentes graves podia ser experimentada mesmo entre estrangeiros. Em 1853, um filho do cônsul americano em Salvador morreu, aparentemente de moléstia contagiosa, nos braços do príncipe alemão Alexandre de Württemberg, hospedado na casa do cônsul durante sua visita à Bahia.[37]

Morrer acompanhado era especialmente importante quando a morte não dava aviso prévio. Pelo menos sete pessoas, entre elas dois padres, cercavam Bernarda Maria, solteira, quando morreu em 1763 na paróquia de Nossa Senhora da Penha. Elas foram testemunhas de seu testamento oral, ditado às pressas. Houve tempo suficiente, porém, para que ela instruísse que deixava para sua sobrinha um tear, um oratório com duas imagens, um baú contendo seis camisas, três lençóis de algodão e uma saia de baeta preta. Para sua afilhada ficava uma saia nova de linho azul. Três voltas e um par de brincos de ouro seriam aplicados nas despesas de seu funeral. E finalmente deixava "sua alma por herdeira", quer dizer, o que sobrasse de suas pequenas posses devia ser investido em missas por sua alma. Bernarda morreu cercada de pessoas, nenhuma delas parente, que fariam cumprir suas instruções. Morreu segura. E ainda viveu o suficiente para receber os últimos sacramentos.[38]

OS ÚLTIMOS SACRAMENTOS

Segundo as regras da Igreja, ao enfermo se devia ministrar a comunhão, se sua condição física permitisse, e a extrema-unção. Esta última era uma espécie de empurrão final para fora do ciclo da vida. A Igreja explicava sua função: "auxílio na hora da morte, em que as tentações de nosso commum inimigo costumão ser mais fortes, e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar". O sacramento perdoava os pecados pendentes do enfermo, culpas esquecidas durante a confissão, mas podia também resultar em sua recuperação física "quando assim convém ao bem da alma". O ato, os objetos e os atores eram também definidos. Só um pároco ou, em seu impedimento, um "sacerdote aprovado" podia administrar a extrema-unção. Os objetos do rito: "sobrepeliz, e estola roxa, levando nas mãos os Santos-Oleos em sua ambula com toda a decência". Acompanhando o pároco, iam ajudantes — entre os quais podiam se incluir outros clérigos — carregando cruz, caldeira de água benta e livro do ritual romano. Assim preparados, deixavam a igreja rumo à casa do doente, formando a procissão do viático, assim chamada por levar a comunhão eucarística "como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade", escreve

13. Animada procissão do Viático, segundo Debret.

Thales de Azevedo. Procissão do Nosso Pai, uma referência à eucaristia, era uma outra expressão usada.[39]

Quando esteve no Brasil na década de 1820, Debret retratou uma elaborada procissão do viático, pomposa mesmo: o pároco seguia sob um pálio (espécie de toldo) carregado por seis irmãos do Santíssimo Sacramento; outros irmãos na frente carregavam uma cruz ladeada por tocheiros; ainda mais à frente, um homem de capa agitava uma campanhia; na retaguarda vinham soldados, uns com as armas voltadas para o chão em sinal de luto, outros a tocarem tambores; além desses, uma surpreendente banda de músicos negros tocava instrumentos de sopro e percussão. Debret explicou que na corte havia pelo menos três tipos de cortejo do viático. Este que acabamos de descrever era o mais completo.[40]

Melo Morais Filho também descreveu a passagem do Nosso Pai, acrescentando novas informações. As ruas e a entrada da casa do enfermo eram atapetadas por folhas de cravo, canela e laranjeira, as casas se iluminavam com lanternas e castiçais, os acompanhantes levavam tocheiros acesos e cantavam rezas apropriadas à ocasião. Quando a procissão passava, os transeuntes se ajoelhavam, tiravam os chapéus e batiam sobre o peito; nas casas onde havia doentes, estes eram ajudados a se sentar na cama contritamente.[41]

É provável que na Bahia também acontecessem procissões assim elaboradas. Já uma gravura de Henry Melville retrata uma cerimônia sem pompa,

14. O Viático desce a ladeira de São Bento em Salvador.

embora com duas cruzes e duas tochas, à passagem da qual algumas pessoas se ajoelham em atitude semelhante à descrita por Melo Morais, enquanto outras olham com um ar indiferente. A devoção e a indiferença religiosas pareciam em combate na Bahia às vésperas da Cemiterada. Em 1834, um jornal defendeu a devoção denunciando os cortejos que saíam da igreja dos Aflitos para levar a comunhão e a unção aos doentes "sem cruz e com o sagrado Vaso da Unção entregue a seculares". Chamou aquilo de "escândalo público e falta de respeito à Eucaristia". Enquanto isso, no Rio de Janeiro as bandas de música misturavam impunemente valsas, alamandas e lundus, entrecortados de litanias de Nossa Senhora! "Afirma-se", anotou o viajante, "que muitas vezes a eloqüência feliz e caridosa do padre vale-se desse barulho, embora bárbaro, para persuadir o moribundo de que já o céu se abre para recebê-lo e os anjos o anunciam com seu concerto harmonioso!" A morte como motivo de festa parecia ter adeptos em todas as camadas sociais. O barulho, e não o silêncio, acompanha os ritos fúnebres em diversas sociedades, nas quais ele é visto como facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural. Entre os africanos, por exemplo, a morte silenciosa era uma má morte.[42]

Debret parece não ter penetrado na casa do moribundo, deixando apenas a vaga impressão de residentes afogados na fumaça de incenso. Possivelmente, tal como cá fora, lá dentro a cerimônia acrescentava novos elementos àqueles prescritos nos livros.

As *Constituições do arcebispado da Bahia* (c. 200) descreviam assim a extrema-unção:

posto o óleo sobre huma mesa, que para isso deve estar aparelhada com toalha limpa, e ao menos húa vela acesa, dada a Cruz a beijar ao enfermo, querendo-se elle reconciliar, o ouça: e logo continuará o mais do Ritual, lendo por elle as Preces, e não as dizendo de cor: e ungirá logo ao enfermo com os ritos e cerimonias ordenados pela Santa Igreja.

Estando o doente à beira da morte, o padre devia abreviar o ritual untando os olhos, orelhas, nariz, boca e mãos — os instrumentos dos cinco sentidos, peças de pecado. Em seguida outras partes do corpo, evitando pudorosamente os seios e costas das mulheres. Interrompida a vida em meio à unção, esta seria também imediatamente suspensa.

No caso de o moribundo ser escravo, o senhor ou o padre devia prepará-lo para a morte fazendo-o memorizar a seguinte fórmula:

O teu coração crê tudo o que Deos disse?
R.[Resposta] Sim.
O teu coração ama só a Deos?
R. Sim.[43]

Amar *só* a Deus podia ser uma boa precaução contra "ídolos" africanos.

Os padres baianos também se orientavam por manuais de assistência aos agonizantes vendidos pelos livreiros da Bahia. Um *Methodo d'ajudar a bem morrer* fazia parte do catálogo de 1811 da livraria de Manuel Antônio da Silva Serva. Circulava também em Salvador o manual do padre português Bernardo José Pinto de Queirós que referimos atrás, publicado em 1805 em Lisboa. Nesse livro a hora da morte é explicada ora com a imagem da guerra, ora com a imagem do tribunal. Os padres são comparados a instrutores militares, já que devem treinar a alma do moribundo para "entrar em hum combate" contra as forças do Mal. As armas são os sacramentos, cuja eficácia é ensinada aos doentes: "Fortalecei-vos com elles [os sacramentos] para resistir com valentia aos cruéis ataques dos vossos inimigos, que raivosos por lhe escapar a preza do laço, hão de procurar todos os meios, e tomar todas as medidas a fim de desafogarem a sua cólera". Mas o doente devia resistir até "por em fugida a todos os vossos inimigos, e ficar só no campo de batalha, rindo, e zombando de todas as suas [de Lúcifer] cavilosas intenções [...] Vós sem dúvida ficareis rodeado de exércitos de Anjos [...] ". À frente dessas forças, também chamadas "milícia celestial", estaria o arcanjo Miguel, detentor da alta patente de "General da Santa Igreja". Ao lado dos sacramentos, a palavra se fazia arma poderosa: era necessário aprender a invocar os santos e anjos para intercederem junto a Deus, porque não bastava repelir o "soberbo Lúcifer"; era preciso ser aceito pelo "Deus Padre Onipotente". O sacerdote devia ensinar o doente a obter do Senhor um lugar a seu lado por meio de exortações piedosas. Enfim, anunciava o autor da obra, a alma podia ser salva a depender da habilidade do padre em

fazer-se "hum perito advogado que a defenda" — e aqui a metáfora já se torna judicial. Lindley viu em ação um padre que lhe garantiu ter salvo "o pecador de toda influência demoníaca".[44]

A disputa entre as forças do Bem e do Mal pela alma do moribundo era tema freqüente de estampas piedosas em toda a cristandade. Nessas ilustrações, anjos e demônios substituíam ou faziam companhia a padres, parentes, amigos e serviçais em torno da cama, agora transformada em campo de batalha nessa hora considerada "tragicamente decisiva" pelos especialistas em bem morrer. Toda uma vida de pecados podia ser corrigida nesse instante; toda uma vida correta podia igualmente ser desperdiçada.[45] Era, porém, mais comum que nessa hora os justos se entregassem aos emissários do Bem, os pecadores aos emissários do Mal. É essa a lição representada em dois painéis de meados do século XIX, pendurados em lados opostos logo na entrada da igreja do Bonfim.

A Igreja mandava que, ao doente que recusasse a extrema-unção "por desprezo, ou contumácia", fosse negada sepultura em solo consagrado. Esta era uma forte razão para que as pessoas não a negligenciassem. Em 1831, a Câmara da vila de Barcelos fundou uma irmandade do Santíssimo Sacramento "afim de que seus habitantes gozassem de tão alto benefício na prompta administração do sagrado viático", e pediu ao governo provincial que aprovasse a destinação de um terço das rendas das terras municipais para a associação. As irmandades do Santíssimo presidiam essa parte dos ritos fúnebres. Todas as paróquias deviam ter uma dessas irmandades, entre cujas atribuições estava acompanharem os padres à casa dos enfermos. Para isso, havia sempre irmãos plantonistas nas sacristias, a quem, logo que solicitado, cabia despachar o sineiro para reunir a irmandade. Se os irmãos não aparecessem, soldados podiam escoltar o viático, como a formarem um batalhão terreno da "milícia celestial". Ao ceder para esta finalidade homens em armas, o Estado fazia sua parte na batalha pela salvação das almas de seus cidadãos.[46]

Quando moradores do interior reivindicavam que se nomeassem padres para suas povoações, quase sempre expressavam o desejo de proteção espiritual na hora da morte. Numa petição de 1835 ao governo da província, os habitantes de Santana de Serrinha queixaram-se da "extrema necessidade que padecem do Pasto espiritual", pois, visto viverem em lugar remoto, os párocos "não podem socorrer [...] com os Sacramentos de vivos, e de mortos com aquela prontidão que exige o ofício paroquial". E insistiram: "sucede falecer muitos sem o sacramento da penitência, e outros sacramentos de mortos". Não sabemos se foram atendidos.[47]

No mesmo ano, os moradores das ilhas dos Frades, Bom Jesus, Vacas, Santo Antônio, Ilhote e Itapipuca, na baía de Todos os Santos, pediram a criação de uma freguesia independente da de Madre Deus, que ficava no continente. Motivo: "A total privação, em que por causa dessa mesma distância, se acham dos soccorros espirituais, chegando o ponto de morrerem os fiéis sem sacramentos". Os ilhéus queixaram-se de que as famílias acabavam sendo punidas dupla-

15. A morte do justo...

mente: a perda do parente e a angústia de vê-lo partir sem os sacramentos. A petição vinha assinada por dúzias de pessoas e encabeçada pela assinatura do padre Fernando dos Santos Pereira. Eles se referiam a direitos garantidos pela Constituição do Império. E advertiam eloqüentes: "importa muito à República não deixar esfriar o zêlo pela Religião, tão necessário à permanência dos Impérios". Mas o bispo d. Romualdo Seixas indeferiu o pedido, alegando ser fruto de "vingança e intriga" contra o pároco de Madre Deus. E aqueles habitantes da baía de Todos os Santos continuaram a morrer sem o viático.[48]

Na capital, a extrema-unção estava mais ao alcance dos doentes, embora os fiéis também enfrentassem seus problemas. Em 1834, por exemplo, na mesma edição em que criticava o cortejo do viático, *O Democrata* (4/10/1834) publicou um apelo ao vigário da extensa freguesia da Vitória, para "não deixar morrer suas ovelhas sem administração dos Sacramentos", permitindo que outros padres da paróquia, além dele, socorressem os agonizantes. Esse embaraço não existia para os residentes da Conceição da Praia, freguesia menor, cujo pároco providenciara a assistência de outros sacerdotes. Mas mesmo aí morria-se sem o viático. Joaquina Maria da Boa Morte, por exemplo, não providenciou a tempo um padre para sua escrava nagô Benedita, que morreu em 18 de julho de 1835 numa casa à ladeira da Preguiça. E além disso, morta aos 21 anos, Benedita não teve aquela vida longa, sinal de vida boa e morte afortunada que todo ioruba ardentemente almejava. Já a liberta jeje Rosa Barbosa morreu sem

16. ... e a morte do pecador na igreja do Bonfim.

sacramentos em fevereiro do mesmo ano, mas viveu mais de noventa anos, velha como os jejes faziam questão de morrer.[49]

Muita gente morria sem os "sacramentos dos mortos" devido às circunstâncias da morte. Nenhuma chance teve o pardo Manuel da Silva Távora, trinta anos, que morreu de uma facada em agosto de 1835. Ou o marinheiro português Manuel Antônio de Alcântara, que também foi esfaqueado no beco do Grelo às dez horas da noite de 12 de janeiro. Quantos marinheiros e viajantes, aliás, tiveram má morte, morrendo longe de casa e dos seus, muitas vezes de alguma peste no mar, sem qualquer possibilidade de o viático lhes chegar. Mesmo no porto podia acontecer, como aconteceu a William Haires (Harris?), um "preto Inglês Americano Católico Romano" — segundo anotação do pároco Manuel Dendê Bus —, marinheiro da fragata *Bahiana* morto sem sacramentos de "moléstia interna" aos trinta e tantos anos em fevereiro de 1835. Mais sorte tiveram quatro marinheiros da fragata *Imperatriz* — dois portugueses, um crioulo pernambucano, um mulato maranhense — que, apesar de morrerem de escorbuto longe de casa, tiveram tempo de confessar e receber a extrema-unção em janeiro de 1836.[50]

Como, enfim, prever a morte repentina dos relativamente jovens? Como a do pardo Francisco Pereira da Fonseca Calmon, 35 anos, da freguesia da Sé, "que faleceu repentinamente" em 17 de fevereiro de 1835. O infeliz João Batista, solteiro, 26 anos, "morreu de sua bebedice sem sacramento", anotou severo

o cura da Sé, João Thomas de Sousa. Por outro lado, a morte não quis dar mais tempo à viúva Maria da Conceição, que se foi sem aviso e sem sacramentos aos cem anos de idade. Melhor sorte teve a africana Ana Maria Moreira, moradora da povoação pesqueira do Rio Vermelho, que driblou a morte durante 103 anos e, já quase um antepassado, teve ainda tempo de receber a extrema-unção antes de morrer na véspera do São João de 1836, quiçá sob salvas de fogos de artifício.[51]

A maioria das pessoas morria sem a extrema-unção. Um levantamento de 712 óbitos de pessoas maiores de dez anos em 1835 e 1836 indica que 52% dos que morreram não receberam qualquer sacramento, 39% receberam todos os sacramentos, 8% apenas a extrema-unção e 1,4% apenas a penitência. As mulheres recebiam ou procuravam assistência espiritual mais do que os homens, mas não muito mais — 46% contra 43,7%. Pelo ângulo da condição social dos mortos, verifica-se que 51% dos homens e mulheres livres e apenas 37% dos escravos morreram com alguma ajuda religiosa desse tipo. Isso sugere o desleixo dos senhores em cuidar da morte de seus escravos, mesmo se o enterravam numa igreja. Quando alcançavam alforria, os ex-escravos não negligenciavam os sacramentos dos mortos. Com efeito, 46% dos libertos morreram com algum sacramento, proporção mais próxima dos livres do que dos escravos.

Na presença de parentes, amigos, vizinhos, se possível padres — assim morria-se antigamente. Quando a pessoa sentia a morte vir, "uma manifestação social começa em seu quarto, em torno de sua cama" (Ariès).[52] Hoje morre-se sozinho na reclusão hospitalar. Na época, havia uns poucos hospitais de caridade, mas morrer neles era considerado um mau morrer. Se a morte surpreendesse alguém hospitalizado, no caso de ser membro de irmandade, esta armava severa vigilância para impedir que, morrendo a solitária morte hospitalar, o irmão tivesse um enterro solitário. Acontecia muito aos escravos. Se senhores piedosos cuidavam dos escravos gravemente doentes e, inclusive, na hora da morte providenciavam um padre para os confessar e ungir, não poucos abandonavam escravos velhos e doentes ao hospital da Santa Casa para morrerem desamparados. Contra isso, o compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo advertia a seus procuradores que ficassem atentos, para que os irmãos hospitalizados fossem imediatamente socorridos na morte.[53]

NOTAS

(1) Arnold van Gennep, *The rites of passage* (London, 1960), p. 164; Turner, *The ritual process*, pp. 41-2.

(2) Robert Hertz, *Death and the right hand* (Aberdeen, 1960), p. 48; Gennep, ibidem, p. 160. Ver também Roberto DaMatta, *A casa e a rua* (São Paulo, 1985), pp. 115 ss.

(3) Sobre a morte na África e em Portugal: Geoffrey Parrinder, *West African religion* (London, 1961), p. 106; Thomas, *La mort africaine*; Peter Morton-Williams, "Yoruba responses to the fear of death", *Africa*, 30: 1 (1960), pp. 34-40; J. Omosade Awolalu, *Yoruba beliefs and sacrificial rites* (London, 1979), esp. p. 55; S. F. Nadel, *Nupe religion* (New York, 1970), p. 120; M. L. Rodrigues Areia, *L'Angola traditionnel* (Coimbra, 1974), pp. 152-68; Georges Balandier, *Daily life in the*

Kingdom of the Kongo from the 16th to the 18th century (London, 1968), pp. 245-53; pe. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola* (Lisboa, 1965), I, passim, esp. pp. 131-3, 212; Rui Feijó et alii, orgs., *Death in Portugal* (Oxford, 1983); João Pina-Cabral, "Cults of death in Northeastern Portugal", *JASO*, 11: 1 (1980), pp. 1-14.

(4) Thomas, *La mort africaine*, p. 128; E. Bolaji Idowu, *Olodumare* (London, 1962), pp. 197-201. A doutrina de separação entre mortos e vivos é didaticamente apresentada por santo Agostinho, *O cuidado devido aos mortos* (São Paulo, 1990).

(5) J. Pina-Cabral & R. Feijó, "Conflicting attitudes to death in modern Portugal", p. 25; Philippe Ariès, *História da morte*, e do mesmo autor *The hour of our death*; Vovelle, *Piété baroque*; Vovelle, *Mourir autrefois*.

(6) Juan Lopes Sierra, *The funereal eulogy of Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça* (Minneapolis, 1979), pp. 97 ss.

(7) Jean Ferdinand Denis, *O Brasil* (Salvador, 1955), I, pp. 27-8; Vovelle, *Mourir autrefois*, pp. 87-97. A representação iconográfica da morte dos santos ajudou a difundir essa forma de morrer: Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort* (Paris, 1983), pp. 100 ss.

(8) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 9.

(9) Os testamentos baianos se encontram em duas séries do APEBA: *Inventários* (aqui referidos *IT*) e *Livros de registro de testamentos* (doravante *LRT*). Na primeira série os inventariados/testadores estão catalogados em ordem alfabética.

(10) *Cartilha da doutrina christã* (Porto, 1861), p. 327; APEBa, *IT*, nº 04/1732/2202/04 e 04/1732/2202/09, e APEBa, *LRT*, nº 22, fls. 38v-9. O medo da morte súbita era grande na França: ver, por exemplo, Lebrun, *Les hommes et la mort*, pp. 442-4.

(11) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 81v; APEBa, *IT*, nº 04/1523/1992/07, 04/1721/2193/03 e 03/1056/1525/32.

(12) Pe. Bernardo José P. de Queirós, *Prácticas exhortatorias para soccorro dos morimbundos* (Lisboa, 1805), pp. 228-9; APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 30.

(13) Queirós, ibidem, p. 228; Patricia Goldey, "The good death", pp. 6-7; Jacques le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), p. 422; Cândido da Costa e Silva, *Roteiro de vida e de morte* (São Paulo, 1982), pp. 24-5.

(14) APEBa, *IT*, nº 1/67/84/2, fl. 4; nº 04/1732/2202/09, fl. 10. Fazer testamento e pagar dívidas eram também importantes para uma boa morte na França seiscentista: Vovelle, *Mourir autrefois*, p. 66.

(15) Ariès, *História da morte*, pp. 73-4; Chaunu, *La mort à Paris*, p. 301.

(16) APEBa, *IT*, nº 03/1079/1548/4, fl. 92.

(17) APEBa, *LRT*, nº 13, fl. 27.

(18) APEBa, *IT*, nº 05/2034/2505/05, fl. 4 e 01/105/157/04, fl. 20; Licurgo Santos Filho, *História da medicina no Brasil* (São Paulo, 1947), p. 289, n. 10 (testamento político de Coutinho). Mais sobre Lino Coutinho no Capítulo 10.

(19) Apud J. Teixeira Barros, "Execuções capitaes na Bahia", *Revista do IGHBa*, XXIV: 43 (1918), p. 106.

(20) APEBa, *LRT*, nº 3, fls. 32 e 34v.

(21) APEBa, *IT*, nº 03/1350/1819/04, fls. 30, 56-7v.

(22) APEBa, *IT*, nº 01/105/157/04, fl. 20.

(23) APEBa, *IT*, nº 1/67/85/5, fl. 4, e 03/1350/1819/04, fl. 30v.

(24) Sobre as crueldades do senhor da Torre com seus escravos, Luiz Mott, "Terror na Casa da Torre", in Reis, org., *Escravidão e invenção da liberdade*, pp. 17-32; APEBa, *LRT*, nº 1, fl. 15, e nº 4, fl. 73. Os assuntos de família aqui levantados foram também discutidos por Mattoso, *Família e sociedade*.

(25) APEBa, *LRT*, nº 17, fls. 78v-9.

(26) APEBa, *LRT*, nº 23, fl. 80.

(27) APEBa, *LRT*, nº 3, fls. 34v-5.

(28) APEBa, *LRT*, nº 4, fls. 30-30v, e nº 24, fl. 35.

(29) APEBa, *LRT*, nº 18, fl. 179.

(30) Sobre "morte bonita", Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro* (Brasília, 1972), I, p. 573.

(31) Hildegardes Vianna, *A Bahia já foi assim* (Salvador, 1973), pp. 53, 55; Alceu M. Araújo, *Ritos, sabença, linguagem* (São Paulo, 1964), p. 55.

(32) Lindley, *Narrative*, pp. 18-9; ditado português apud Francisco Rolland, *Adagios, proverbios, rifãos e anexins da lingua portugueza* (Lisboa, 1780), p. 89.

(33) Lindley, ibidem, p. 19. Observe-se a semelhança com o que escreveu sobre seu país o médico francês Vicq d'Asyr no final do século XVIII: "desde que alguém caia enfermo, fecha-se a casa, acendem-se os lampiões e todos se reúnem em torno do enfermo", apud Ariès, *História da morte*, p. 27, n. 15. O leito de morte numa região rural da França no século XVIII é discutido por Emmanuel le Roy Ladurie, *Love, death and money in the Pays d'Oc*, (Harmondsworth, 1984), parte 2.

(34) APEBa, *IT*, nº 01/66/82/02, fl. 235; ACS/*LRO*, *Conceição da Praia, 1834-1847*, fl. 46.

(35) APEBa, *IT*, nº 04/1848/2319/07, fls. 4, 6, e nº 02/747/1210/07, fl. 5.

(36) APEBa, *LRT*, nº 24, fl. 89-89v.

(37) APEBa, *IT*, nº 01/66/83/01, fl. 37; Dundas, *Brazil*, pp. 385-7, passagem também citada por Augel, *Visitantes estrangeiros*, p. 56; Paulo A. Württemberg, "Viagem do príncipe Paulo Alexandre de Württemberg à América do Sul", *RIHGB*, 17 (1936), p. 12.

(38) ACS, *LRO*, *Penha, 1762-1806*, fl. 10.

(39) Vide, *Constituiçoens*, pp. 86-9; Thales de Azevedo, *Ciclo da vida* (São Paulo, 1987), p. 61.

(40) Jean- B. Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (São Paulo, 1940), pp. 170-3. Um bom guia sobre ritos funerários cariocas nos livros de viajantes é Miriam L. Moreira Leite et alii, *A mulher no Rio de Janeiro no século XIX* (São Paulo, 1982), pp. 43-6.

(41) Morais Filho, *Festas e tradições populares*, pp. 162-6.

(42) *O Democrata*, 4/10/1834 (exemplar da BNRJ); Debret, ibidem, p. 171. Sobre o barulho na morte africana, Thomas, *La mort africaine*, pp. 164-6. APEBa, *IT*, nº 04/1766/2236/08, exemplo de badaladas de sinos para o viático.

(43) Vide, *Constituiçoens*, p. 233.

(44) "Notícia, do catalogo de livros que se achão à venda em casa de Manoel Antonio da Silva Serva... [1811]", edição fac-símile apud Rubens B. de Moraes, *Livros e bibliotecas no Brasil colonial* (Rio de Janeiro, 1979), Apêndice; Queirós, *Prácticas exhortatorias*, pp. 7-9, 46, 47, 280 e passim (compare-se com manuais espanhóis dos séculos XVIII e XIX citados por Jose A. Rivas Alvarez, *Miedo y piedad* (Sevilla, 1989), p. 109); Lindley, *Narrative*, p. 29.

(45) Vovelle, *Mourir autrefois*, p. 82.

(46) APEBa, *Legislativa. Representações, 1834-1925*, não catalogado. As *Constituiçoens* (Liv. 1, Tit. LX, 869) recomendavam que todas as igrejas possuíssem irmandades do Santíssimo Sacramento e das Almas do Purgatório.

(47) APEBa, *Legislativa. Representações, 1834-1925*, não catalogado.

(48) APEBa, *Legislativa. Abaixo-assinados, 1831-1835*, não catalogado. Ver pedido semelhante em Silva, *Roteiro*, pp. 20-1.

(49) ACS/*LRO* *Conceição da Praia, 1834-1847*, fls. 35v, 45v. Sobre a relação entre longa vida e boa morte entre os iorubas, Idowu, *Olodumare*, pp. 184-9; Morton-Williams, "Yoruba responses to the fear of death", pp. 34-6, discute o medo da morte entre jovens e adultos (os velhos não a temem); entre os aja-fon (nossos jejes), Melville Herskovits, *Dahomey* (Evanston, 1967), I, pp. 394-6. Não se deve esquecer a longevidade bíblica como sinal de graça.

(50) ACS, *LRO/Sé, 1831-1840*, fl. 307v; ACS, *LRO/C. da Praia*, fls. 35, 59.

(51) ACS, *LRO/Sé, 1831-1840*, fls. 301, 319, 327v; ACS, *LRO/Vitória, 1810-1835*, fl. 187.

(52) Ariès, *Images*, p. 110. Sobre morrer em casa, José de Souza Martins, "A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça", in Martins, org., *A morte e os mortos*, p. 263, escreve: "A moradia é o lugar da morte porque é, também, socialmente, o lugar da família, dos vizinhos, dos amigos, daqueles que podem ajudar uma pessoa a bem morrer e que podem pôr em prática os ritos funerários indispensáveis à proteção da casa e da família".

(53) AINSR, *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*, cap. 23, mss. AINSR, não catalogado; em sua pequena e útil introdução à morte, José L. de S. Maranhão, *O que é a morte* (São Paulo, 1987), pp. 7-19, compara o morrer antigo com o atual. O bispo de Taubaté, d. Antônio Afonso de Miranda, *O que é preciso saber sobre a unção dos enfermos* (São Paulo, 1987), pp. 35-6, parece preconizar um retorno ao modo antigo de morrer, quando escreve que durante a unção os agentes pastorais devem preparar o ambiente criando um clima de confiança, alegre, quase festivo, e mais: "reúna-se a família, alguns amigos e vizinhos, formando uma pequena comunidade".

5

A HORA DO MORTO: RITOS FÚNEBRES DOMÉSTICOS

À época da Cemiterada, eliminados talvez os detalhes, as coisas podiam se passar como contam nossos costumbristas. O primeiro anúncio de luto era dado por carpideiras, que com seus choros convulsivos tornavam público o ocorrido. ''Ataque de nervos'', brinca Hildegardes Vianna. Essa tradição mediterrânea (mas também africana e indígena) funcionava como uma convocação, prontamente atendida pelos vizinhos, sempre solidários nessas horas.[1]

Como em Portugal, havia carpideiras profissionais, que não podiam faltar a um funeral bem arranjado. Um artigo de polêmica política de 1857, no *Jornal da Bahia*, se refere de passagem, e criticamente, ao trabalho dessas senhoras: ''Como viveriam as carpideiras sem defuncto que fossem pranteados? [...] Choram por conta de quem as pagam, pouco se lhes dando com as lágrimas que vertem, e mais chorarão pelo malvado, se maior espórtula esperarem''. Havia, é claro, o choro emocionado das mulheres da família e vizinhas, que expressava a dor da perda, ou a solidariedade na dor. Mas, tal como as profissionais, essas carpideiras também representavam um sentimento obrigatório, e faziam uma obrigação ritualística. O comportamento objetivava, por exemplo, afastar os maus espíritos de perto do morto e a própria alma deste de perto dos vivos. Se acontecia como no Minho, a lamentação era ainda mais vigorosa quando o falecido fosse jovem, aumentando em intensidade se a morte fosse violenta. As portas e janelas, fechadas durante a agonia do moribundo para evitar a entrada de Satanás, agora se abriam para facilitar a saída do espírito do morto. Ewbank viu o inverso no Rio, onde se fechavam portas e janelas, ''sendo essa, ao que se diz, a única ocasião que é fechada a porta de entrada de uma residência brasileira''.[2]

Primeira providência: preparar o defunto para o velório e tratar do funeral. O cuidado com o cadáver era da maior importância, uma das garantias de que a alma não ficaria por aqui penando. Cortavam-se cabelo, barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena de o cadáver enrijecer, dificultando a tarefa. Os nagôs acreditavam que a falta dessa cerimônia impedia o morto de encontrar seus ancestrais, tornando-o um espírito errante, um *isekú*. Tal como

entre os iorubas, o defunto baiano devia estar limpo, bonito, cheiroso para o velório, esse último encontro com parentes e amigos vivos. Em 1823, Teresa Maria de Jesus, apesar da guerra luso-baiana em curso, lembrou-se de recrutar um barbeiro para seu marido, cuja barba progredira com a doença que lhe consumiu. Quanto ao perfume, imaginamos que muitos africanos continuavam usando suas infusões, outras pessoas usavam o que tinham de cheiro em casa, pois os inventários quase sempre omitem gastos com esse item. Quando aparecem, a preferência recai sobre a alfazema, mas encontramos um caso em que a alfazema é reforçada pelo benjoim. Enquanto isso, se queimava incenso para aromar e proteger o ambiente.[3]

A memória colhida pelos folcloristas atribui importância especial à escolha de quem fazia a toalete do cadáver. Pessoa comum, não iniciada no lidar com a morte, não podia tocá-lo, sob pena de também morrer. Tal como na África e Europa, haviam os especialistas em manipular defuntos, rezadores profissionais, segundo João Varela. "Nem todos têm o direito de tocar no cadáver", garantia Cascudo. Carecia serem mulheres e homens probos, honestos, especialistas da arte. Pessoas que se fizessem ouvir e atender pelo morto, a quem chamavam pelo nome, instruindo-o: "dobre o braço, Fulano, levante a perna, deixe ver o pé! [...] Fulano, feche os olhos para o mundo e abre-os para Deus". Hildegardes Vianna conta ter sido praxe pedir ao pé do ouvido do defunto muito duro, ou muito mole, que cooperasse.[4]

Sobre esses usos, só temos confirmação parcial nos manuscritos que consultei. Nestes, a figura que mais freqüentemente aparece vestindo cadáveres são especialistas em vestir vivos: os alfaiates. Quando seu pai morreu em 1815, Joaquim da Cruz Soledade contratou "um alfaiate para cozer um hábito e vestir". Mas eles não faziam isso como simples prolongamento do trabalho de costura. Vestir cadáver era um serviço à parte. O alfaiate João de Macieira, por exemplo, não costurou os paramentos com que, por regra eclesiástica, foi enterrado o padre José Alves Barata em 1831. Ele recebeu 960 réis apenas "pelo trabalho que tive de vestir o defunto", como se lê no recibo que passou. O alfaiate era um especialista em vestir defunto. Mas às vezes encontramos nos inventários recibos que não especificam a atuação de alfaiates, a exemplo de "um pardo que vestiu o falecido" corregedor dr. Antônio Jourdan, presidente do Senado da Câmara, em março de 1819, e recebeu seiscentos réis pelo trabalho. Menos freqüentemente, executavam essa tarefa as mesmas pessoas encarregadas de decorar a casa e a igreja para velório e enterro, os *armadores*. Em 1836, Maria Úrsula da Assunção foi amortalhada pelo armador Pedro Celestino, caso raro de homem vestir mulher.[5]

Mas com que roupa vestir o cadáver? Por sua complexidade o guarda-roupa fúnebre exige uma discussão mais detida.

A ESCOLHA DA ROUPA MORTUÁRIA

Na época da Cemiterada, a roupa fúnebre mais utilizada eram as mortalhas de vários tipos. Os que testavam deixavam instruções sobre como desejavam vestir-se para o funeral. Alguns exemplos: Ana Rita de França escreveu em 1829: "'Meu corpo será envolto no hábito do Patriarca São Francisco [...] "; a africana de Benguela, Rita Maria de Jesus, em 1828: " [...] meu corpo será amortalhado de hábito branco com véu preto [...] "; o coronel Inocêncio José da Costa, português, em 1804 pediu duas roupas, o hábito da Ordem do Carmo e "por cima se vestirá o vestido e mais insígnias da Ordem de Cavaleiro [de Cristo], e as mais insígnias como é uso". Esse morreu estamental.

A maioria das pessoas que escolhia a própria mortalha deixava que parentes ou executores testamentários cuidassem de comprá-la ou mandar fazê-la. Mas, para se ter tudo ao gosto, podia-se descer a minúcias, como o padre José Custódio Pinto de Almeida em 1810:

> Declaro que o meu corpo será amortalhado nas vestes sacerdotais e meu testamenteiro comprará uma alva velha em qualquer Igreja e um ornamento velho, e não achando para comprar verá algum alfaiate destes que fazem ornamentos para ver se arma algum com eles e no caso de não poder [...] armar coisa alguma comprará dois côvados e meio ou três [1 côvado = 66 cm] de durante roxo ou preto e galão de seda amarelo e fará um meio ornamento para paramentar o meu corpo e nunca pedirá ornamento emprestado para meu corpo levar [...]

O padre era meticuloso como poucos. João Gomes de Sousa não deu trabalho a ninguém, vestiu "o hábito do Carmo que tenho em meu poder".[6]

Os africanos não ficavam alheios a essas preocupações. Dos libertos que testaram entre 1790 e 1826, estudados por Katia Mattoso, 34% dos homens e 43,3% das mulheres escolheram ser enterrados com a mortalha dos frades franciscanos. A segunda escolha mais comum, a mortalha branca, foi feita por 30% dos homens e 22,6% das mulheres. Mattoso também relata que 32% dos homens e 26,4% das mulheres não especificaram o tipo de mortalha. Trabalhando com um maior número de casos do mesmo período (1790-1830), Inês Oliveira encontrou que os homens libertos, em sua maioria (uma pequena maioria de 38 a 32 testadores), preferiram mortalha branca ao hábito de são Francisco, mas entre as mulheres a preferência foi nitidamente pelo hábito franciscano (cinqüenta a vinte).[7]

Vejamos agora o que se passava com os testadores de um modo geral. De uma amostra de 220 testamentos feitos entre 1800 e 1836, a maioria feita por gente livre (apenas cerca de 15% por africanos libertos), 69 (ou 31%) não indicaram qualquer mortalha, 58 (26%) indicavam a de são Francisco, 34 (15%) a mortalha branca e os demais uma variedade de outras mortalhas. Esses números mostram que a *ordem* de preferência dos africanos se assemelhava à dos testadores em geral, mas entre eles havia realmente uma tendência maior ao uso da mortalha branca: nas contas de Mattoso, 27% entre os libertos; nas nossas contas, 15% entre todos os testadores.

17. São Francisco resgata almas do Purgatório.

Qual a razão da preferência por esses dois tipos de mortalha, a franciscana e a branca?

Como outros costumes funerários brasileiros, o uso da mortalha franciscana era uma herança ibérica. Data da Idade Média o costume de as pessoas em Portugal pedirem em testamento que seus cadáveres fossem amortalhados com o hábito de são Francisco. A iconografia franciscana indica que o santo tinha um lugar destacado na escatologia cristã. Na cidade da Bahia, uma pintura no teto da desaparecida catacumba do convento de São Francisco — um dos locais mais usados para o enterro dos que residiam na freguesia da Sé na primeira metade do século XIX — retrata o santo resgatando almas do Purgatório, que visitava periodicamente com essa finalidade. Um quadro do século XVIII, na parede do consistório da igreja desse convento, repete o tema, sendo que neste as almas tentam se salvar agarrando-se ao cordão do hábito do santo. De acordo com uma tradição sertaneja que provavelmente foi um dia também litorânea, o cordão "afasta o Inimigo e serve aos anjos para puxarem o finado". Santo que deixou a vida faustosa de filho de comerciante para viver pobremente, sua mortalha representava simplicidade cristã, atitude que ajudava a conquistar a morte serenamente. O próprio Francisco de Assis deu boas-vindas à "irmã morte" em seu *Cântico ao irmão Sol*.[8]

São Francisco aparece numa oração popular de origem portuguesa como portador de uma carta de Madalena, a pecadora arrependida, a Cristo. Nessa mesma oração, que nada menciona sobre morte ou julgamento divino, há uma

alusão, em tom afetivo e sem nexo aparente, à roupa do santo: "Ele vai vestidinho?/Vestidinho de burel [...] ". Não devemos atribuir ao acaso que seu hábito se encontre citado num contexto que o coloca como intermediário privilegiado entre Cristo e um pecador.[9]

A difusão das mortalhas franciscanas em Salvador foi favorecida por um outro fator: os frades franciscanos mantinham um próspero comércio de mortalhas, que discutiremos mais adiante. Por enquanto é suficiente dizer que só no ano de 1822 eles venderam 150 dessas roupas, e 73 entre julho e setembro de 1823. E a simplicidade do santo não impedia que o traje franciscano variasse de qualidade: havia os *hábitos* de burel ("Vestidinho de burel [...] "), os de serapilheira e as simples *túnicas* de algodão. No Rio de Janeiro, segundo Debret, a mortalha mais comum era de sarja preta, feita por negros alfaiates a serviço dos religiosos do convento de Santo Antônio. Assim, no Brasil, os franciscanos da Bahia não estavam sozinhos nesse próspero ramo de confecções. E, mesmo na Bahia, outros conventos vendiam seus hábitos, como os do Carmo e de São Bento, embora seu mercado fosse bem mais reduzido do que o dos franciscanos.[10]

Quanto à mortalha branca, Oliveira lembra que o branco é a tradicional cor funerária do candomblé. Se seguiam suas tradições, também os africanos muçulmanos, chamados *malês* na Bahia, eram levados à sepultura envoltos em mortalha branca. Na verdade, várias nações africanas da Bahia faziam do branco a cor mortuária. Para os edos do Benim, o branco simbolizava pureza ritual e paz, *ofure* na língua local. Entre os iorubas estava associado ao orixá Obatalá ou Orisala, senhor da criação e zelador da vida, cuja cor-símbolo é o branco. Mas se o branco é cor funerária africana, ele também se relaciona simbolicamente com a morte cristã. Huntington e Metcalf observaram: "O branco é às vezes usado nos funerais cristãos para simbolizar a alegria da vida eterna, que a Ressurreição promete a cada crente". Turner compara o uso do branco entre os ndembus, que simbolizam nessa cor a "ordem da natureza", com a tradição cristã, em que o branco "ajuda a revelar a ordem da bem-aventurança". No caso das mortalhas, havia uma relação mais direta com o branco do Santo Sudário, o pano que envolveu o cadáver de Cristo e com o qual ele mais tarde ressuscitou e ascendeu ao Céu. Há referências explícitas a esse respeito nos testamentos baianos. Em 1802, o capitão Antônio Marinho de Andrade, senhor de engenho em Santo Amaro, pediu para ser enterrado sem pompa e amortalhado em "um lençol de cor branca da em que foi sepultado Nosso Redentor". Vinte anos depois, Manuel Siqueira, solteiro, dono de 42 escravos, também pediu que seu corpo fosse "amortalhado em um lençol branco à imitação de Nosso Senhor Jesus Cristo". À imitação de Cristo, esses senhores de escravos provavelmente planejavam ressuscitar para a vida eterna.[11]

Mas a maioria dos baianos não deixava testamento, muitos por razões óbvias, como, por exemplo, as crianças, os escravos, os pobres e os que morriam subitamente. E, entre os que testavam, muitos confiavam à família ou ao testamenteiro a escolha da roupa mortuária. Como Florência de Bittencourt Aragão

Pitta, nascida em berço de ouro no engenho Capemirim, em Sergipe do Conde, que escreveu simplesmente: "meu corpo será amortalhado conforme o puder o meu testamenteiro, de quem confio tudo quanto puder fazer a bem de minha alma". Seu testamenteiro principal era o cunhado, capitão Cristóvão da Rocha Pires. Não sabemos como ela foi enterrada. Mas sabemos como o foi o senhor de engenho José Inácio Acciavoli de Vasconcelos Brandão, que em 1822 instruiu querer ser enterrado com "meu corpo amortalhado em pobre mortalha", mas que, ao morrer em 1826, seria enterrado, segundo seu registro de óbito, "amortalhado à maneira de Cavaleiro", isto é, com o rico hábito da Ordem de Cristo.[12]

Por essas razões, para se ter uma idéia mais precisa de como se vestiam os cadáveres baianos na primeira metade do século XIX, devemos abandonar momentaneamente as instruções testamentais e examinar os livros de óbitos das paróquias de Salvador. Essa documentação nem sempre esclarece o tipo de roupa usada pelo defunto, mas selecionei informações a esse respeito de 738 pessoas falecidas entre 1835 e 1836.

A primeira constatação que se faz é que os tipos de mortalha ou de roupa funerária variavam bastante. Havia mortalhas brancas, pretas, coloridas, vermelhas. Havia mortalhas que imitavam roupas de santos, como a franciscana, as de várias invocações de Nossa Senhora, as de são João, são Miguel, são Domingos, santo Agostinho, santa Rita, santa Ângela. Os padres se enterravam de batina, os soldados fardados, muitas pessoas com os hábitos de suas confrarias. Um senhor foi enterrado vestido de casaca e um menino de nove anos de farda escolar.

Com efeito, encontramos 34 tipos diferentes de vestuário. A mortalha mais comum entre essa população heterogênea era a branca, usada por 44% dos baianos; a de são Francisco perdia para a mortalha preta (15,7%), colocando-se num distante terceiro lugar, com 9% da preferência. Os números confirmam que o uso desta última se concentrava na freguesia da Sé, onde se erguia o convento de São Francisco: das 66 mortalhas franciscanas de nossa amostra, 46 ou 70% foram usadas por pessoas que moravam e morreram na Sé. Mesmo aí, entretanto, as mortalhas mais utilizadas foram as brancas e as pretas. Cerca de 36% dos mortos da Sé foram enterrados de branco, 17% de preto e apenas 13% com a de são Francisco. Para efeito de comparação, levantamos uma pequena amostra de noventa mortalhas usadas em 1799-1800 nas freguesias da Sé, no centro urbano, e da Penha, no subúrbio, com o seguinte resultado: 49 mortalhas brancas, 26 franciscanas, cinco pretas, dezesseis outras mortalhas. Tanto a mortalha branca como a franciscana eram mais usadas no final do século XVIII do que em 1835-6, mas a grande mudança entre um período e outro foi a maior difusão das mortalhas pretas.

Em 1835-6, não se observa qualquer diferença notável quanto ao uso das mortalhas brancas e franciscanas por homens e mulheres. Estas, no entanto, vestiam-se de preto mais do que aqueles. Quase 80% das mortalhas pretas cobriram cadáveres femininos. Visto de um outro ângulo, 22,6% das mulheres e

apenas 9% dos homens foram para a sepultura vestidos de preto, o que talvez signifique que entre elas a noção do preto como cor funerária estivesse mais difundida do que entre eles. Na relação tão freqüente entre sexualidade e morte, lembramos a tradição de que quem já perdeu a virgindade deve ser vestido de preto na hora da morte, e as mulheres podem ter sido mais obrigadas a esse costume no passado. Já o branco seria a cor da pureza virginal e a cor que, para a mulher, marca um outro importante ritual da vida, o casamento, ritual de despedida da virgindade e de abertura à procriação. Em 1846 Ewbank observaria no Rio que o preto era a cor funerária das mulheres casadas, silenciando acerca dos homens.[13]

O uso de mortalhas de santos representava um apelo para que eles ajudassem os mortos assim vestidos. A escolha dessas mortalhas dependia do gênero do morto. Via de regra, os homens se vestiam de santos e as mulheres de santas. Por exemplo, usar mortalha preta e crucifixo como santa Rita, a padroeira dos que muito sofrem, era próprio das mulheres. Mas havia mortalhas como a franciscana que vestiam todos, talvez em função da importância do santo no imaginário da morte baiana. O mesmo se dava com as mortalhas de Nossa Senhora do Carmo e são Domingos, o que se explica pela participação de pessoas de ambos os sexos nas respectivas ordens terceiras.[14]

As mortalhas de santo variavam de acordo com o sexo e também a idade, mas, ao contrário do que sugere Ewbank para o Rio, não só as crianças vestiam-se de santo. Elas se vestiam de determinados santos mais que de outros, isso sim. De são Miguel Arcanjo, por exemplo, como nove crianças de nossa amostra, todas do sexo masculino e menores de dez anos. Era apropriado vestir os meninos com a roupa de um santo anjo, uma vez que pela tradição eles viravam logo anjos depois de mortos. A indumentária como que representava esse novo estado da criança morta. Ewbank descreveu essa verdadeira fantasia mortuária assim: "uma túnica, uma pequena saia curta presa por um cinto, um capacete dourado (de papelão dourado) e apertadas botas vermelhas, com a mão direita apoiada sobre o punho de uma espada".[15]

As altas taxas de mortalidade infantil tornavam a sobrevivência das crianças uma preocupação fundamental das famílias baianas. Toda família tinha pelo menos um anjinho. Algumas mortalhas infantis parecem evocar mitos de fertilidade, como as de Nossa Senhora da Conceição e de são João.

À exceção de uma, todas as 57 mortalhas de Nossa Senhora da Conceição por mim registradas vestiram crianças do sexo feminino, o que interpretei pela relação desta santa com a procriação. Imagino que vestir o cadáver da filha com a mortalha da Conceição equivalia a um tipo de rito de fertilidade, uma medida para que filhos futuros sobrevivessem. Perder uma filhinha significava a perda de uma vida e ainda de alguém que, quando adulta, geraria mais vida.

Nossa Senhora é o arquétipo cristão da mãe, mas sua qualidade de conceber, de gerar vida é o aspecto aqui evocado. A Senhora da Conceição era uma espécie de deusa brasileira da fecundidade. Expilly comentou ser ela "a padroeira por excelência deste país bem pouco povoado". E vale lembrar a falta de ênfase

18. São Miguel Arcanjo, general dos exércitos de anjos, pune pecadores com o fogo do Inferno.

da devoção popular quanto ao aspecto de "imaculada" da santa, humanizando-a, aproximando-a ainda mais dos problemas de concepção de suas devotas. Ela presidia simbolicamente o nascimento e a morte das crianças. Estudando a flutuação mensal do número de batismos no século XIX, Johildo Athayde constatou que o mês de dezembro era quando os baianos mais batizavam seus filhos, e o dia 8 deste mês, dia da Conceição, a data mais concorrida. Ainda hoje, neste dia ou no seguinte, a igreja da Conceição da Praia se enche de crianças para o batismo. A santa freqüentemente servia — e ainda serve — de madrinha. Maria Felipa de São José Araújo, mãe de um dos donos do cemitério destruído em 1836, escreveu em seu testamento de 1821 que fora batizada na igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia e, continua ela, "foram meus Padrinhos a mesma Nossa Senhora da Conceição e meu tio João da Costa Xavier". Por sinal, Maria Felipa foi mãe prolífica, dando à luz 23 filhos, uma afilhada-modelo da santa da fertilidade. Ao sentir aproximar-se a morte, pediu que fosse amortalhada no hábito das freiras concepcionistas da Lapa e enterrada na mesma igreja da Conceição em que se batizara, e assim foi. Esse extraordinário exemplo de fidelidade devocional expressa estruturas mentais profundas, em que se inscrevem signos de vida e de morte.[16]

As mortalhas de são João eram usadas por crianças do sexo masculino. Mas qual são João? Pode ter sido o Batista ou o Evangelista. No primeiro caso, temos um santo nascido de mãe já velha e até então considerada estéril, e de um pai que sempre desejara procriar. Era filho de Zacarias e Isabel, cuja gravidez

correu paralela à de sua prima Maria, que esperava Jesus. João e Jesus se comunicaram ainda nos ventres de suas mães, no episódio da Visitação (Lc. I: 5-45). Isabel anunciou com uma fogueira o nascimento do filho a Maria, do filho que seria o Batista, o patrono do sacramento que introduz o pagão na cristandade. Sua festa no meio do ano (24 de junho) — uma das poucas que comemora o nascimento e não a morte de um santo — se relacionava com o ciclo agrícola, marcando o fim da safra de cana na Bahia dos engenhos, época das chuvas (elemento feminino) recebidas com o fogo junino (elemento masculino). O santo é um herói popular da virilidade, tradição já existente na Colônia, um são João namorador, protetor dos amantes, promotor de casamentos.

Tal como o 8 de dezembro, a véspera e o dia de são João eram no século XIX um período bastante concorrido para a realização de batizados. Inclusive a encenação de batizados de meninos que morriam pagãos, segundo contam antigas parteiras:

> Nesse dia, à boca da noite, acende-se uma vela em louvor a São João. A que tiver de ser madrinha, reza defronte da vela um "Creio-em-Deus-Padre" na intenção do anjinho e diz: "Eu te batizo, Fulano, eu te batizo em nome de Deus Padre Todo-Poderoso" [...] Se não se batizar, todas as noites ele chora na cova.

Neste caso temos o Batista diretamente associado a um tipo de morte. Como motivo de mortalha, são João representava a morte prematura, estabelecendo, como no caso da Senhora da Conceição, uma relação dinâmica entre vida e morte.[17]

Mas a mortalha de são João vista por Ewbank no Rio foi certamente a do Evangelista: "Quando se veste de São João o cadáver de um menino, coloca-se uma pena em uma das mãos e um livro na outra".[18] Neste caso a relação com o tema fúnebre era mais direta, lembrando as dramatizações anuais da Paixão de Cristo na Semana Santa, ocasião em que as crianças representavam personagens bíblicas, entre as quais os apóstolos. João ocupa um lugar de destaque entre estes por ser o mais próximo de Cristo e, mais importante, o único que assistiu a sua morte ao lado de Nossa Senhora. Além do quarto Evangelho, teria sido autor do Apocalipse, livro fundamental da escatologia cristã, onde anuncia o fim dos tempos, o reino de Deus para os bons, a destruição dos ímpios.

Mas a mortalha mais usada pelas crianças do sexo masculino está registrada nos livros de óbitos como *vermelha* ou *à cardeal*. Vários viajantes comentaram que o vermelho se destacava entre as cores fúnebres infantis, decorando caixões, panos e carros mortuários. O uso da mortalha vermelha — cor associada a atributos reprodutivos — pode também ser interpretado como uma ritualística relacionada à fertilidade, ou a sua perda. Sahlins considera a cor vermelha como "carregada de sexualidade e virilidade", mas em várias culturas está também associada a perigo. Huntington e Metcalf lembram que o vermelho é a cor fúnebre dos povos de Madagáscar: "O vermelho é usado nesses funerais

19. São João Batista, menino pastor barroco.

para representar 'vida' e vitalidade em oposição à morte''. Deve ter sido o mesmo no Brasil, onde, porém, a significação recaía sobre um tipo particular de morte, a morte infantil masculina. É também possível associar o costume à liturgia católica, que pinta de encarnado os paramentos usados pelo sacerdote no 28 de dezembro — o dia dos santos Inocentes, que celebra as crianças que Herodes mandou assassinar.[19]

Meninos e meninas também usavam mortalhas com estampas e listas coloridas. Esse vestuário festivo significa talvez que a morte da criança não era tão grave quanto a de um adulto ainda ativo. Como veremos num outro capítulo, seus funerais beiravam a festa. A criança, sobretudo o recém-nascido, ainda não era considerada parte da sociedade civil, por isso transformava-se logo em anjo ao morrer, desde que fosse batizada. É certo que a profusão de cores também pode significar caos e incerteza. O contentamento que a mortalha colorida porventura transmitia devia-se menos à morte da criança do que à certeza de que sua inocência lhe garantia um bom lugar no mundo dos mortos. Pode ser que o estado de pureza ritual dos pequenos explique por que seus restos mortais eram utilizados como ingredientes de bolsas de mandinga e outras práticas mágicas no Brasil.[20]

As mortalhas provavelmente fazem parte do rol de objetos simbólicos que, segundo Turner, ''podem literal ou metaforicamente se relacionar com um grande leque de fenômenos e idéias''.[21] Embora não tenhamos informações precisas sobre os múltiplos sentidos atribuídos às mortalhas por nossos antepassados,

o certo é que não eram um elemento neutro. Seu uso exprimia a importância ritual do cadáver na integração do morto ao outro mundo e sua ressurreição no fim deste mundo. Era uma representação do desejo de graça junto a Deus, especialmente a mortalha de santo, que de alguma forma antecipava a fantasia de reunião à corte celeste. Ao mesmo tempo que protegia, com a força do santo que invocava, ela servia de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso. Pode-se até pensá-la como uma espécie de disfarce de pecador. Seja qual for o ângulo, ela representa a glorificação do corpo em benefício da glorificação do espírito, uma das evidências mais fortes da analogia que se fazia entre o destino do cadáver e o destino da alma. Vestir o cadáver com a roupa certa podia significar, se não um gesto suficiente, pelo menos necessário à salvação.

Vimos que isso era verdade para os africanos também. Mas para muitos deles o sentido de salvação podia ser outro, ainda que relacionado com a roupa da morte. Comentando um levante ocorrido na Bahia em 1830, atribuído aos nagôs, o cônsul francês Armand Marcescheau escreveu que estes eram negros fortes, destemidos "e capazes de confrontar a morte colocando alguns deles suas melhores roupas, na crença de que isto é um meio de rever a sua pátria". É possível que o cônsul estivesse se referindo ao *agbada*, o camisão branco usado por negros muçulmanos. Não acreditamos que os nagôs tivessem se rebelado apenas por um retorno espiritual à África, até porque a transmigração da alma não era uma característica da ideologia religiosa ioruba. Os nagôs lutavam para viver, mas, se morressem na luta, queriam garantir um bom encontro com os antepassados, e para isso vestiam-se adequadamente.[22]

As mortalhas tinham também o que podemos chamar de funções mágicas marginais, quer dizer, periféricas ao ritual funerário em si. Por exemplo, Luiz Mott colheu informações sobre diversos usos que os acusados de feitiçaria no Brasil colonial davam às agulhas com que se confeccionavam mortalhas. Um africano as usava para marcar a palma das mãos ou a sola dos pés de quem desejasse ter sorte no jogo. Uma crioula de Minas Gerais confessou que aprendera com um branco a prender seu homem costurando na roupa deste uma linha com uma dessas agulhas.[23]

A mortalha falava pelo morto, protegendo-o na viagem para o além, e falava do morto como fonte de poder mágico, mas também enquanto sujeito social. Dizia de sua idade e sexo, como vimos, dizia de sua posição na sociedade, como passaremos a ver.

MORTALHA E CORPO SOCIAL

Como variava o tipo de mortalha, segundo a condição social do morto? Eliminadas as pessoas cujo status não foi possível identificar, chegou-se ao seguinte quadro:

Tabela 4

Mortalhas segundo a condição social do morto, 1835-6

	Mortalha				
Condição social	*Franciscana*	*Branca*	*Preta*	*Outras*	*Total*
Livre	51	154	90	182	477
Liberto	6	42	6	1	55
Escravo	3	114	15	40	172
Total	60	310	111	223	704

Salta aos olhos que as pessoas livres tinham um leque de opções bem maior do que os escravos e mais ainda do que os libertos. Os livres usavam muito a mortalha branca (32,3%), mas a maioria (38%) foi à sepultura usando um variado guarda-roupa fúnebre, que incluía as diversas mortalhas de santo, fardas, batinas sacerdotais e até roupas comuns. O francês Jean Batou morreu em 23 de janeiro de 1835 e "seu corpo foi envolto nas vestes que usava quando vivo", segundo registro da paróquia da Vitória. Um foi de casaca e dois "à cavalheiro", onze com fardas militares, um com farda de inspetor de quarteirão, cinco com batinas.

Segundo regras estabelecidas pelas *Constituições primeiras* (c. 827), os sacerdotes deviam usar como mortalha a mesma roupa com que celebravam missas, os monges "revestidos nos vestidos comuns", os diáconos e subdiáconos com roupas mais elaboradas. Os militares nem sempre usavam suas fardas, como o sargento-mor Joaquim Alves de Araújo, que, segundo a cuidadosa conta do padre anotador, morreu com oitenta anos, três meses e dez dias, no Natal de 1835, e foi "envolto em hábito preto sepultado na Misericórdia com todos os sacramentos". Ou o alferes Faustino José de Alvarenga, morto a facadas em 9 de junho de 1835, cuja farda foi substituída pela mortalha branca talvez para que esta se contrapusesse a sua morte violenta, e vestido com a cor da paz deu-se-lhe sepultura na igreja de Guadalupe. Mas geralmente os militares vestiam-se de guerreiros nessa ocasião. Aliás, militares e sacerdotes eram as duas categorias ocupacionais cujos membros eram enterrados quase sempre com roupas de ofício.[24]

Os dois casos de mortos "vestidos à cavalheiro" podem referir-se a roupas civis de gala ou, mais provavelmente, ao hábito de cavaleiro da Ordem de Cristo. Lindley viu um poderoso coronel de Itaparica vestido assim: "um roupão branco de tafetá, com uma capa curta e cachecol de cetim escarlates, borzeguins vermelho-marroco, um capacete ornamentado de prata, com luvas em suas mãos (a direita segurando uma rica espada) [...]". Em 1839, o alfaiate que vestiu de cavaleiro o comendador Francisco José Lisboa usou borlas, alamares e cachecol.[25]

Cerca de 19% dos livres foram enterrados com mortalhas pretas e 32,3% com mortalhas brancas, a mais usada entre os livres. A mortalha branca vestiu 66,3% dos escravos, a preta 8,8% e uma variedade de outras mortalhas vestiu

23,3%. Mas foi entre os ex-escravos, na grande maioria africanos, que o branco se fez mais presente como a cor mortuária, cobrindo 76,4% deles. Quando contamos apenas os africanos escravos, essa proporção sobe para 91%. Se consideramos todos os africanos juntos — escravos e libertos —, a proporção ainda se mantém alta: 84,2%. Mesmo considerando que as mortalhas brancas fossem escolhidas por serem as mais baratas, proporções tão altas podem significar também a adesão a valores culturais trazidos da África, como sugeriu Oliveira. Isso fica ainda mais evidenciado quando se observa que, entre libertos e escravos nascidos no Brasil, o branco foi a cor mais usada por apenas 54% dos mortos.

A tabela seguinte resume a distribuição percentual das mortalhas segundo o grupo étnico/racial dos mortos livres/libertos:

Tabela 5

Mortalhas segundo a origem étnico-racial de livres/libertos, 1835-6

	Mortalhas					
Origem/cor	*Franciscana* %	*Branca* %	*Preto* %	*Outras* %	*Total* %	*N*
Brancos	12,6	18	24	45,4	100	135
Pardos	7,1	42,8	17,3	32,8	100	98
Crioulos	3	54,5	18,2	24,3	100	33
Africanos	12,2	73,5	12,2	2,1	100	49

Essa distribuição mostra que as chances de escolha de mortalhas variadas (''outras'') decresce de acordo com o grau de ''africanidade'' do usuário, alcançando 2,1% entre os africanos, o que deve indicar uma integração menor destes na sociedade ''livre'' da Bahia do século XIX. Nenhum africano, por exemplo, foi enterrado com farda de militar ou batina de padre, e muito poucos com roupas de santo, à exceção da mortalha franciscana. Seus filhos crioulinhos e pardinhos, entretanto, foram enterrados usando mortalhas de Nossa Senhora da Conceição, mortalhas multicores, vermelhas e de são João, em sintonia com os costumes locais de indumentária fúnebre infantil. No extremo superior da hierarquia social, os brancos são os mais bem representados na categoria das ''outras'' mortalhas.

O uso da mortalha branca cresce à medida que nos afastamos dos brancos. Esse tipo de mortalha era tanto mais usada quanto mais ''africano'' fosse o morto. Essa ordem reflete basicamente a hierarquia sócio-econômica baiana do século XIX, e provavelmente a maior preferência por mortalha branca traduzia menor poder aquisitivo. Ou seja, mortalhas brancas, feitas talvez com tecido grosseiro de algodão, estavam mais ao alcance dos que morriam pobres, entre eles os africanos. Neste caso, o uso do branco por estes pretos, além do apego a tradições funerárias africanas, refletiria, também, por um lado o baixo poder aquisitivo do grupo, por outro sua menor integração social, a que nos referimos anteriormente. O que pode ter ocorrido é que tradições culturais africanas tenham sido reiteradas na Bahia por fatores econômicos e sociais.

Quanto à mortalha preta, vista pelo ângulo da cor da pele dos mortos, desponta como a mais popular entre os brancos, distinguindo-os dos demais grupos que, apesar de variar em intensidade, vestiam principalmente o branco. Isto sugere que o preto como cor fúnebre prevalecia entre os brancos — e mais ainda, como vimos antes, entre as mulheres brancas. Mas uma boa parcela de membros de outros grupos étnico-raciais também adotou a mortalha preta, mesmo africanos. É possível que pardos, crioulos e africanos fossem à sepultura assim vestidos porque suas famílias ou amigos quisessem distinguir-se ou distingui-los socialmente na hora da morte, adotando um costume mais comum aos brancos. Para isso era preciso maior poder aquisitivo, uma vez que o pano preto era mais caro. A senhora parda Maria da Boa Morte dos Anjos morreu aos 65 anos protegida por seu próprio nome e por todos os sacramentos, indo à sepultura na igreja do Boqueirão vestida de "hábito preto" e acompanhada por quatro padres.[26]

Embora a simbologia dos variados tipos de mortalha não possa ainda ser completamente esclarecida, é indiscutível que condição social, sexo, idade, diferenças étnico-raciais dos mortos eram características que influíam em seu uso.

Aparentemente, as irmandades não tinham orientação definida quanto ao tipo de mortalha usado por seus membros. Nenhum compromisso, por exemplo, obrigava ou mesmo recomendava ao irmão esta ou aquela mortalha. As irmandades negras forneciam mortalhas aos irmãos pobres e a do Rosário das Portas do Carmo chegou a mencionar no compromisso de 1820 que "lhe dará pelo amor de Deus uma mortalha branca", a típica roupa fúnebre de pobre. Mas, de um modo geral, os irmãos desta e de outras irmandades eram sepultados com a mortalha que eles ou seus familiares escolhessem. Os dois mortos de 1835-6 que encontramos enterrados com hábitos de irmandades eram portugueses, um da Ordem Terceira do Carmo, outro da Ordem Terceira da Santíssima Trindade. Alguns irmãos do Carmo e de são Domingos foram à sepultura vestidos de mortalhas respectivamente de Nossa Senhora do Carmo e de São Domingos, em alusão aos santos patronos de suas confrarias.[27]

A Ordem Terceira de São Francisco parece ter sido um caso à parte. Seus irmãos eram tradicionalmente enterrados com mortalha franciscana. As contas de julho de 1823 do convento de São Francisco, por exemplo, registram o fornecimento de onze hábitos de burel àquela ordem. Uma resolução de 1835 da mesa diretora dos terceiros sugere que eles estavam submetidos a alguma espécie de contrato que os obrigava a usar a mortalha franciscana. Nessa resolução se requeria ao capítulo provincial daqueles religiosos "permissão de serem os Irmãos enterrados com seus próprios Hábitos de Terceiros e conduzidos diretamente os cadáveres para a Capela de Nossa Igreja".[28]

O VELÓRIO

Decidida a escolha da mortalha, tarefa nem sempre simples como acabamos de ver, outras medidas eram tomadas. Além da mortalha, quem podia

era enterrado de meias, sapatos e outros artigos comprados especialmente para a ocasião. Em 1819, Josefa Maria da Conceição foi vestida de mortalha branca, como pedira em testamento, mas também usou um véu branco e sapatos novos. Falecida em 1836, Maria Úrsula da Assunção vestiu uma mortalha de lila preta, calçou meias e sapatos novos e teve seu cadáver coberto por um pano preto de escumilha. A cobertura total do corpo não era comum, sendo mais usado, para as mulheres, apenas um véu. Era um costume das baianas brancas usar véu quando saíam à rua, e assim também saíam para a outra vida. Se acontecia como na corte do Rio, pelo menos as crianças eram fortemente maquiadas, de ruge sobretudo, e enfeitadas de flores, laços e bijuterias.[29]

Enquanto uns preparavam o morto, outros cuidavam de arrumar a casa para o velório e de providenciar outras coisas relacionadas ao enterro. Geralmente um parente masculino organizava o funeral. Em 1831, Maria dos Anjos do Sacramento morava em casa de Ana Joaquina de Oliveira, mas escreveu em seu testamento: "tenho um primo por nome Feliciano Joaquim, o qual não me procura, e que no caso de eu morrer se me mande chamar a ele para fazer o meu funeral e sufrágios para a minha alma [...] pois para cujo fim o deixo encarregado na sua consciência [...]". O primo era o parente mais próximo de Maria dos Anjos e ela o instruiu sobre onde e como queria ser enterrada. Quanto à arrumação do velório, escreveu: "será feito a vontade da dona [da casa] pois é quem tem obrado de caridade com o meu cadáver, pois que não tenho Mãe nem Pai senão a sua proteção dela". Ela já confundia corpo com cadáver — e no dia seguinte morreu. Era hora de contratar o armador para "armar a casa".[30]

"Armar a casa" significava decorá-la com os símbolos do luto. O filho de Antônio Vieira de Azevedo, falecido em 1813, contratou João Francisco de Sousa para fazer a "armação da casa para o dia do enterro do defunto seu Pai". Na decoração se usava muito pano cortinado, frisado, armado com varas. O armador Caldas afirmou ter "forrado de fazenda" — expressão de resto muito freqüente — a casa da finada Maria Úrsula. Os documentos sugerem que os veludos, baetas, belbutinas, galões ornamentavam a sala onde ficava o cadáver durante a sentinela e, no outro extremo do enterro, a igreja onde se lhe dava à sepultura. Para o funeral de uma recolhida dos Perdões se fez a "armação do salão onde se depositou o corpo", no ano de 1814.[31]

Na entrada da casa, capelas, ramos fúnebres ou panos cortinados avisavam os transeuntes sobre a presença da morte. No Rio se colocava um pano preto decorado em ouro se o defunto fosse casado, lilás e preto se solteiro, branco ou azul e dourado se criança.[32] Havia outras formas de anunciar a morte, como os gritos das carpideiras. Muitas vezes a família mandava rezar uma "missa de notícia", dobrar os sinos da igreja da paróquia e, em muitos casos, também os da Catedral. As famílias mais abastadas também avisavam por meio de "cartas-convites", distribuídas por escravos, fâmulos ou pessoas especialmente contratadas.

Antes das tipografias instaladas no Brasil depois da vinda da corte portuguesa, essas cartas eram escritas à mão. Em 1801, na lista de despesas com o

funeral de Antônia Rodrigues da Conceição Limpa, seu filho incluiu gastos "por papel para as cartas que se escreveram". Mais tarde, sobretudo a partir da Independência, apareceram as cartas impressas, que se tornaram produtos freqüentes em anúncios de jornais. "Vende-se cartas de convite para enterramento e ofício na Typographia Imperial", anunciou *O Bahiano* em sua edição de 2 de maio de 1828. Com o tempo, os convites se sofisticaram e, em 1837, o artista Bento José Rufino Capinam oferecia convites "tanto de homens, como de anjos", todos decorados "com suas alegorias próprias às pessoas e ao caso". O anúncio apareceu durante a ocupação de Salvador pelos revolucionários da Sabinada em *O Sete de Novembro* (5/12/1837), jornal fiel ao movimento rebelde e às tradições baianas de bem morrer.[33]

Infelizmente, não encontramos nenhum convite de enterro do período anterior à Cemiterada, mas é provável que as cartas então feitas à mão se assemelhassem àquela escrita em 1856 por uma viúva de Salvador ao vice-cônsul inglês, James Wetherell, convidando-o para o enterro do marido:

> Na mais dolorosa hora de sua existência, Dona S. de A. V. R. implora informar-lhe que o Criador foi bondoso o bastante para chamar à Sua eterna glória seu mui amado marido, Comendador J. J. R., e como seu corpo será enterrado esta tarde [...] ela espera que o Senhor não recusará assistir este ato piedoso e religioso [...]

O inglês recordou que na Bahia convites desse tipo eram enviados a todos os conhecidos da família enlutada, mas esta não participava da parte pública do funeral, o que pode ter sido um costume das classes privilegiadas. Mesmo ausente, a família procurava garantir uma boa comitiva fúnebre. E não era um costume só da capital. Em 1859, uma viúva de Alagoinhas, interior da Bahia, escreveria a um convidado:

> D. Custodia Maria de Jesus e Motta faz sciente a V.Sa. que foi Deus servido levar desta vida presente para a eternidade seu marido João Manoel da Motta, e que seu corpo há de ser dado à sepultura amanhã às oito horas da noite na Igreja do S. S. C. de Maria e para que seja por ato de [rasurado] o enterramento brilhantado roga a assistência de V.Sa., além do acompanhamento de sua Fazenda às quatro horas da tarde para o arraial.

Observe-se o sentido explícito de espetáculo dos funerais de outrora: o convidado foi convocado a "abrilhantar" o enterro.[34]

As famílias se esforçavam por fazer dos enterros de seus membros um importante acontecimento social, expedindo dezenas, às vezes centenas, de convites: o futuro — e desafortunado — dono do cemitério do Campo Santo, José Antônio de Araújo, enviou duzentas "cartas impressas" convidando para o funeral da mãe em 1821; cem pessoas foram convidadas para o funeral do padre Jerônimo Vieira da Piedade, em 1832; quinhentos para o de João Correa de Brito, em 1836, que, aliás, pedira em testamento um enterro sem pompa. Por todo o século XIX persistiu no Brasil a atitude de as famílias buscarem uma numerosa audiência para seus funerais, conforme nos ensina a personagem de Ma-

chado de Assis, que expediu oitenta convites para o enterro da filha, ficando desolada quando só contou doze pessoas presentes.[35]

Esperava-se que pelo menos parentes e amigos mais íntimos acorressem ao velório. Para este armava-se na sala da casa uma tarimba, espécie de estrado alto, ou essa (mais comum nas igrejas) sobre a qual se depositava o corpo. Ao que parece, durante a vigília o morto dispensava caixão, só usado em seu transporte para a sepultura. A depender do cabedal da família, usavam-se castiçais de prata ou de madeira para iluminar o cadáver e afastar os maus espíritos que costumavam rondá-lo. Para o velório do corregedor Antônio Jourdan, em 1819, foram alugados seis castiçais de prata e outros tantos de madeira. E se gastava muita vela — eram *velórios*. Em 1808, no velório de José Pires de Carvalho e Albuquerque, patriarca da Casa da Torre, no Solar do Unhão, foram consumidos pelo menos um brandão, noventa velas e seis tochas, entre aquelas que iluminaram o cadáver e as distribuídas pelos participantes do evento.[36]

Segundo nossos folcloristas, a posição correta do cadáver no espaço do velório era receita certa de eficácia simbólica: "sempre com os pés voltados para a rua e quando é carregado no féretro conserva-se a direção. Sai para a sepultura com os pés, ao inverso de como entrara no mundo" (Cascudo). Toda uma simbologia de espaço e movimento, assegurando a passagem do defunto para o território da morte. Conheciam-se outras práticas associadas à idéia de viagem. Os sapatos deviam estar limpos de poeira e areia, elementos do mundo dos vivos — "levando qualquer areia a alma volta, saudosa, atraída pela recordação da família", adverte Cascudo. Talvez por isso (além do dever de apresentar bem seus falecidos) as famílias mais ricas lhes compravam sapatos, meias, véus, tudo novo, evitando deixar qualquer pista que facilitasse o retorno deles. Ainda para a viagem, os mortos prósperos levavam uma moeda de prata portuguesa, costume mediterrâneo, já conhecido na antigüidade grega — mas encontrado também na Inglaterra, onde se colocava um *penny* na boca para são Pedro, guardião da entrada do céu. As mãos eram amarradas com rosários — rosários pretos para homens e mulheres casados, azuis para as virgens, brancos para as crianças, roxos para as viúvas. Entre as mãos, uma vela acesa para iluminar os caminhos que levavam à bem-aventurança, ou então um crucifixo.

Quem chegava para visitar o morto, saudava-o com água benta. Em Portugal acreditava-se que, se fosse possível olhar pelos olhos do finado a quem faltasse água benta, não se veria a luz do dia, tamanha a quantidade de demônios reunidos em sua volta. Lá como cá, as mulheres presentes ao velório rezavam padre-nossos, ave-marias e credos, desfiavam rosários e ladainhas. Tristes incelências (orações em verso) e benditos eram recitados aos pés do morto, mais uma referência a movimento, a separação. E atuavam também as vizinhas carpideiras, "velhas devotas de lágrima fácil e gestos teatrais", segundo Cascudo, que choravam com veemência para afastar a alma. João Varela lembrou-se com pavor da "gritaria estridente daquellas quadras fúnebres". Ao longo da vigília, à saída do morto de casa, durante o enterro e na hora do sepultamento, essas gritadeiras, como também eram conhecidas, mantinham-se acesas. Apesar do

Pede-se nos a inserção do seguinte

SONETO.

Ao Ill. Sr. Antonio da Rocha Pita e Argolo, por occasião da nunca assás pranteada morte de sua Exm.ª, e mui querida Mãe D. Antonia Thereza de Sá Pita.

Ao golpe da tyranna Omnipotencia,
Que aos Mausoléos preside luctuosa;
Que co'a immutavel dextra sanguinosa
Sega os dias do humilde, e da opulencia,

Espira AONIA, d'illustrada essencia,
Sempre Heroina, sempre virtuosa:
Perde a Patria huma Filha generosa, (*)
Bemfeitora a maior perde a Indigencia.

Junto ao jazigo, oh dor! de Penhor tanto,
Dás ao dever, ó ROCHA, e à Piedade,
Dás, rôto o coração, ingénuo pranto.

Console o justo Ceo tua saudade;
Que a terna Mãe, ao som d'ethereo canto,
Goza bem, sem igual, na Eternidade.

Por seo compadre e Amigo, *J. P. d'A.*

(*) Por muito prestar-se na guerra da Independencia, e n'outras occasiões.

20. Além de rezas pelo morto, poemas para o morto ajudavam os vivos a enfrentar solidariamente a visita da morte.

barulho que faziam, o recém-falecido conseguia ouvir recados de vivos para mortos anteriores — pedidos que visavam a cura de doenças e a solução de outros infortúnios, e às vezes pedidos de vingança celeste contra algum desafeto entre os vivos. Mas o bom comportamento prevalecia: enquanto estava exposto o cadáver, familiares e conhecidos não recusavam esmolas. Ou um comportamento alegre, divertido, "sinal de que o morto não queria tristezas", segundo Hildegardes Vianna.[37]

O defunto atravessava a noite na companhia de parentes e conhecidos, para os quais se providenciava comida e bebida. Sobre esses itens, aliás, há um absoluto silêncio nas contas das despesas funerárias anexas aos inventários oitocentistas baianos. Também os viajantes estrangeiros não mencionam comida durante o velório ou após o enterro. Dos que consultei, o único que trata do assunto é Ewbank, para dizer que não se comia nos funerais brasileiros. Isso intriga, pois a memória coletiva de nossa morte antiga registra com insistência esse hábito, que herdamos de Portugal e da África, ainda comum em nosso meio rural. Como escreve pitorescamente Vianna: "defunto sozinho era presa fácil do demônio". Cabia aos vivos zelar para que maus espíritos não se aproximassem neste momento decisivo; cabia-lhes fortalecer sua alma com rezas e outros gestos; tocava à família cuidar para que parentes, amigos e vizinhos não fraquejassem e enfrentassem a noite com espírito elevado, daí a distribuição de comes e bebes, inclusive bebida espirituosa. Já as ordenações manuelinas legislavam sobre esses banquetes fúnebres proibindo-os no interior das igrejas, que tam-

bém serviam de lugar de velório, o que ampliava o sentido público da morte barroca.[38]

O último ritual de despedida do morto do ambiente doméstico — ou pelo menos de seu cadáver, uma vez que sua alma podia retornar — era a encomendação, feita pelo pároco à saída do funeral. Com freqüência, este momento era acompanhado por músicos que tocavam mementos. "Música em casa e na igreja" são expressões que amiúde encontramos nas listas de despesas funerárias anexadas aos inventários do período. Era uma manifestação de especial deferência e carinho da família para com o morto, gesto que solenizava sua saída definitiva de casa rumo ao mundo dos mortos, e sinal de pompa fúnebre. Foi com música em casa que a órfã Carolina Emília do Vale se despediu, em 1819, de uma avó que a criara com desvelo e a fizera única herdeira. No caso de Bernardina Rodrigues da Fonseca, finada em 1814, foi sua sobrinha e herdeira universal quem pediu ao padre João José de Sousa Requião, testamenteiro da defunta, que contratasse músicos para a encomendação no recolhimento dos Perdões, onde morrera e fora velada. Uma das coisas pedidas em 1831 por Maria dos Anjos do Sacramento a seu primo afastado foi que seu cadáver fosse "encomendado tanto em casa como na Igreja, com sua música".[39]

Pode-se ver — e era tudo feito para ser visto — que não era pouca a energia gasta pela família e pessoas próximas nessa parte doméstica do funeral. A tudo isso se somava o próprio luto.

O LUTO

O luto doméstico seguia uma série de preceitos com múltiplas funções: expressar prestígio social, mostrar a dor, defender a família enlutada de um retorno do defunto. Exatamente como em Portugal, não se dizia o nome de quem morria, falava-se do Morto, do Defunto, do Falecido. A viúva, especialmente, não pronunciava o nome do marido, referindo-se a ele como "meu defunto", para reafirmar sua nova condição. O finado Cascudo esclareceu:

> O nome pertence ao homem e participa de sua substância [...] Chamá-lo, pronunciando-o em voz perceptível, é evocá-lo, sugerir-lhe presença imediata, quase irresistível pela magia poderosa do nome. O espírito do morto obedecerá e comparecerá, na forma corpórea do defunto.[40]

Tendo saído o enterro, procurava-se apagar os rastros da morte em casa. As roupas do defunto, especialmente suas roupas de cama e o colchão (no que sono e morte aparecem associados), eram destruídas ou jogadas fora. Varria-se a casa cuidadosamente, lançando a poeira pela porta da frente, que permanecia semicerrada como sinal de luto e para facilitar a saída da alma do morto, caso ainda rondasse por ali. Mas uma outra tradição diz: fechavam-se portas e janelas durante oito dias, evitando assim o retorno do morto. Ambas as atitudes previam a possibilidade da permanência do morto entre os vivos. Em ambos os

casos a casa devia ser outra para o início do luto doméstico, nova fase da liminaridade instalada pela morte.[41]

Hora de os vivos substituírem o guarda-roupa convencional, por um tempo que variava conforme o grau de parentesco com o morto. O luto, segundo a legislação civil colonial, devia ser usado durante seis meses por cônjuges, pais, avós, bisavós, filhos, netos e bisnetos. Durante quatro meses por sogros, genros e noras, irmãos e cunhados. Dois meses por tios, sobrinhos, primos e irmãos apenas por parte de pai ou mãe. Somente quinze dias por parentes mais distantes. No século XIX, essas regras provavelmente estavam em desuso, se é que foram algum dia seguidas. Ewbank registrou em meados desse século regras muito precisas de luto: um ano por falecimento de pai, mãe, cônjuge, filhos; quatro meses por irmãos, dois meses por primos e tios; um mês por primos de segundo grau; cinco a oito dias por outros parentes. Na tradição colhida pelos costumbristas, as viúvas, por exemplo, mantinham "luto fechado" até o fim da vida (como ainda é comum em algumas regiões do Mediterrâneo), ou podiam "aliviar" o luto a partir do terceiro aniversário da morte. Numa evocação do sono e do leito conjugal como memória viva do morto, à noite a roupa preta devia ser substituída, para evitar sofrimento à alma do falecido. Os homens deixavam crescer a barba por sete ou mais dias depois da morte, a depender do grau de parentesco com o morto.[42]

Os inventários do século XIX registram despesas com as roupas de luto. Gertrudes Maria do Coração de Jesus comprou para o luto de seu marido, morto em 1833, 29 côvados de chita preta, dez de chita de lila, três de baeta, dois pares de meias e quatro lenços pretos. Lenços e meias — o luto chegava a detalhes do vestuário. Muitas vezes, roupas velhas eram tingidas de preto para se adequarem ao estado de luto. O marido de Rita Angélica de Aguiar Cardoso, falecida em 1835, mandou tingir dois pares de meias de seda brancas e dois de meias de algodão também brancas. E comprou um chapéu e fumo para pôr em sua aba. Para a filha, treze côvados de lila e — o luto não dispensava vaidades — um par de brincos pretos. Lenços, leques, brincos, véus, granada para o pescoço, manta, meias de seda fizeram parte do enxoval de luto da viúva do traficante de escravos José Pereira de Almeida, falecido em 1811. Muito pano foi também comprado para a família, que incluía cinco filhos menores. Para confecção das roupas foram pagos 52 mil réis ao alfaiate Francisco Fernandes de São Boaventura.[43]

Mas naquela época não só a família se enlutava. Os serviçais e sobretudo os escravos do defunto participavam do clima, um antigo costume português que, no Brasil, ao ritualizar uma relação familiar entre escravo e senhor, servia à dominação paternalista característica da escravidão doméstica. Solteiro, sem família para enlutar, Teodoro Ferrão morreu em 1832 e seus escravos, aos quais deixara forros, vestiram por seu luto um côvado de holanda, duas varas e meia de madrasto, cinco côvados de baeta, uma peça de chita roxa, três côvados e meio de sarja e até contas pretas. A viúva de José Dias Andrade, morto em 1817, gastou 14$720 réis só com o alfaiate que costurou as roupas pretas de seus 22

escravos. Os exemplos são muitos. Às vezes o desejo de que os escravos se enlutassem era consignado em testamento. A noviça Antônia Joaquina do Bonfim, ao escrever o seu, em 1817, deixou forros seus quatro escravos e seis escravas, aos quais distribuiu dinheiro e objetos pessoais. Além disso deu 4 mil réis a elas e 3 mil réis a eles "para adjutorio do seu luto". Deixou para o mesmo fim 2 mil réis a uma sua ex-escrava, Ludovina. Precavida, acrescentou: "para melhor declaração, deixo um rol assinado por mim, que a minha escrava Gertrudes entregará" ao testamenteiro. Assim como se desejava muita gente nos velórios e funerais, era um sinal de prestígio e um bom augúrio deixar muita gente vestida de preto.[44]

Mas as manifestações de luto não eram recíprocas, pois não consta que senhores se enlutassem por escravos. Isso reforça a idéia de que o luto escravo funcionava como um mecanismo simbólico de controle e uma expressão de prestígio senhorial. O escravo morto ficava sem quem expressasse publicamente seu passamento, quer por não deixar bens para tal, quer por não deixar parentes, ou ambos. Quando liberto, podia ser diferente. O africano forro João Pedro do Sacramento, finado em 1833, foi um desses raros escravos que conseguiram reencontrar, neste lado do Atlântico, parentes africanos também jogados na escravidão. Ao fazer seu testamento, ele legou 20 mil réis à irmã Maria Ifigênia para que ela pusesse luto em sua memória.[45]

Com as exceções e as desigualdades que caracterizavam outros aspectos da vida e da morte, o luto vestia as famílias, seus agregados e escravos. Mas a preocupação em formar o guarda-roupa definitivo do período lutuoso aguardava o fim dos funerais, onde ainda não chegamos.

NOTAS

(1) Vianna, *A Bahia já foi assim*, pp. 55, 57, 61. Carpideiras no Mediterrâneo: Loring M. Danforth, *The death rituals of rural Greece* (Princeton, 1982), passim; entre os hauçás: Abdurrahman I. Doi, *Islam in Nigeria* (Zaria, 1984), p. 104; entre os nupes: Nadel, *Nupe religion*, pp. 125, 126; entre os ewes: Alfred B. Ellis, *The Ewe-speaking peoples of the slave coast* (Chicago, 1965), p. 157; entre nossos indígenas, Fernão Cardim, *Tratado da terra e gente do Brasil* (Belo Horizonte/S. Paulo) 1980, p. 94.

(2) *Jornal da Bahia* (17/6/1857), p. 2, da coleção da BPBA; DaMatta, *A casa e a rua*, p. 118; Pina-Cabral, "Cults of death in Northeastern Portugal", p. 2; Azevedo, *Ciclo da vida*, p. 62; Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 58.

(3) Awolalu, *Yoruba beliefs*, p. 55; Ott, *Formação étnica*, I, p. 189; APEBA, *IT*, nº 04/1591/2060/08, fl. 38; recibos de alfazema podem ser encontrados nos inventários, por exemplo nº 04/1449/1918/04, fl. 18, e 03/1238/1707/10, fl. 89.

(4) João Varela, *Da Bahia do Senhor do Bomfim* (Salvador, 1936), p. 125; Cascudo, *Dicionário*, I, p. 199; Cascudo, *Anúbis e outros ensaios* (Rio de Janeiro, 1983), p. 15; Vianna, *A Bahia já foi assim*, pp. 56, 61.

(5) APEBA, *IT*, nº 03/1350/1819/04, fl. 39; 01/101/148/13, fl. 92v; 1/67/84/1, fl. 45; 05/1956/2428/10, fl. 51.

(6) Referências dos dois últimos parágrafos: APEBA, IT, nº 05/2131/2600/01, fl. 54; APEBA, *LRT*, nº 17, fl. 14, nº 1, fl. 2v, nº 3, fl. 90, nº 4, fl. 73v.

(7) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 25; Oliveira, *O liberto*, p. 96.

(8) A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa* (Lisboa, 1974), p. 211; Silva, *Roteiro*, p. 25 (tradição sertaneja); poema citado por Eric Doyle, *Francisco de Assis e o cântico da fraternidade universal* (São Paulo, 1985), pp. 54-5, 184. A preferência pelo hábito franciscano, principalmente de segunda mão, era muito grande em Sevilha em todas as classes: Rivas Alvarez, *Miedo y piedad*, pp. 118-24.

(9) Silvio Romero, *Cantos populares do Brasil* (Rio de Janeiro, 1954), II, p. 660.

(10) ACSF, *Livro de contas da receita e despeza, 1790-1825*, fls. 36 ss.; Debret, *Viagem pitoresca*, pp. 213-4.

(11) Oliveira, *O liberto*, p. 96. Branco como cor fúnebre africana: Thomas, *La mort africaine*, p. 215; Herskovits, *Dahomey*, I, p. 353; Bradbury, *Benin Studies*, p. 218. No Brasil, Jean Ziegler, *Os vivos e a morte* (Rio de Janeiro, 1977), pp. 28-9. Huntington & Metcalf, *Celebrations of death*, p. 45; Victor Turner, *Revelation and divination in Ndembu ritual* (Ithaca, 1975), p. 197; APEBA, *IT*, nº 04/1764/2234/03, fl. 4; APEBA, *IT*, v. 731, doc. 1 (em alguns poucos casos citaremos os inventários usando antigo sistema de catalogação do APEBA; nestes casos, a documentação nos foi gentilmente cedida pela profª Katia Mattoso, sendo esta a codificação usada na época em que ela fez suas pesquisas). Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, p. 216, observa que a roupa branca foi em Portugal a "insígnia de luto durante toda a Idade Média".

(12) APEBA, *IT*, v. 755, doc. 1, v. 750, doc. 9; ACS, *LRO/São Pedro, 1823-1830*, fl. 83.

(13) Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 58.

(14) Ninguém nos anos 30 do século XIX parece ter vestido duas mortalhas de santo, como pediu, num excesso típico da piedade barroca, Francisco Rodrigues Pinto em 1696. Ele quis ser amortalhado simultaneamente como são Francisco e Nossa Senhora do Carmo, sendo terceiro desta última ordem: APEBA, *IT*, nº 04/176/2236/08, fl. 1v. Não sabemos se tal atitude era comum no século XVII.

(15) Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 59.

(16) Expilly, *Le Brésil*, p. 100, e, do mesmo autor, *Les femmes et les moeurs* (Paris, 1864), p. 33; Luiz Mott, *O sexo proibido* (São Paulo, 1988), cap. 3, estuda a contestação da virgindade mariana no Brasil colonial; ver também Souza, *O Diabo*, pp. 115-8 e passim; APEBA, *IT*, nº 04/1740/2210/05, fls. 4, 4v; Athayde, "La ville de Salvador au XIXe siècle", p. 151.

(17) Schwartz, *Sugar plantations*, pp. 104-5, relaciona o fim da safra canavieira com as festas juninas; Athayde, "La ville de Salvador", p. 151, sobre batismos no São João, e Hildegardes Vianna, *As parteiras e sendeironas* (Salvador, 1988), p. 34, sobre batismo de anjinho; João B. Lehmann, *Na luz perpétua* (Juiz de Fora, 1935), I, p. 529, observa que são João é dos raros santos cujo nascimento é festejado; sobre são João namorador e casamenteiro: Souza, *O Diabo*, pp. 119-20, e Fausto Teixeira, *Estudos de folclore* (Belo Horizonte, 1949), pp. 35-6.

(18) Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 59.

(19) Expilly, *Les femmes*, p. 31; Robert Minturn Jr, *From New York to New Delhi* (New York, 1859), p. 15; Georges Raeders, *Le comte de Gobineau au Brésil* (Paris, 1934), p. 42; Marshall Sahlins, *Culture and practical reason* (Chicago, 1976), pp. 198, 199; Huntington & Metcalf, *Celebrations of death*, p. 45. Thomas, *La mort africaine*, discute a profunda relação entre vida e morte nos mitos e ritos fúnebres africanos.

(20) Luiz Mott, "Dedo de anjo e osso de defunto", *D. O. Leitura*, 8: 90 (1989), pp. 2-3, estuda o uso de restos mortais por nossos feiticeiros coloniais.

(21) Victor Turner, "Symbols in African rituals", in M. Freilich, org., *The pleasures of anthropology* (New York, 1983), p. 366.

(22) AMRE, *Correspondance politique. Brésil*, v. 12, fls. 206-7; Idowu, *Olodumare*, p. 200.

(23) Mott, "Dedo de anjo e osso de defunto", p. 3.

(24) ACS, *LRO/Sé, 1831-1840*, fls. 304v, 315.

(25) Lindley, *Narrative*, p. 119; APEBA, IT, nº 03/1211/1680/01, fl. 76.

(26) ACS, *LRO/Passo, 1797-1844*, fl. 224v.

(27) "Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Portas do Carmo", cap. 23: ACS, *LRO/São Pedro, 1830-1838*, fl. 121; ACS, *LRO/Pilar, 1834-1847*, fl. 14v.

(28) ACSF, *Livro de contas da receita e despeza, 1790-1825*, fl. 301; 6ª Sessão, 8/11/1835, AOTSF, *Livro de deliberações*, fl. 4, não catalogado.

(29) APEBA, *IT*, nº 1/67/85/7, fl. 10; 05/1956/2428/10, fl. 44; M. J. Arago, *Souvenirs d'un aveugle* (Paris, 1840), I, p. 103; Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 59.

(30) APEBA, *LRT*, nº 21, fl. 45v.

(31) APEBA, *IT*, nº 04/1713/2183/01, fl. 28; 01/80/109/6, fl. 16.

(32) Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 58.

(33) APEBA, *IT*, nº 03/1263/1732/07, fl. 24. Os periódicos citados fazem parte da coleção da BNRJ.

(34) Wetherell, *Brazil*, p. 111; APEBA, *Saúde. Falecimentos, etc.*, maço 5402 (convite de d. Custódia).

(35) APEBA, *IT*, nº 04/1740/2210/05, fl. 157; 01/265/504/14, fl. 20; 05/1963/2435/04, fl. 35; Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas* (várias edições), cap. CXXVI. Na França se faziam verdadeiros *posters*, de 45 por 35 cm, que eram distribuídos pelas casas dos convidados e afixados nas igrejas: Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 462.

(36) APEBA, IT, nº 1/67/84/1, fls. 41, 45; 01/97/141/02, fl. 50.

(37) Referências dos dois últimos parágrafos: Pina-Cabral, "Cults of death in Northeastern Portugal", p. 3, sobre água benta; idem nos Açores, Luís Ribeiro, *Obras* (Angra do Heroísmo, 1982), I, p. 681; Cascudo, *Dicionário*, p. 751; Cascudo, *Anúbis*, p. 15-7, 18; Varela, *Da Bahia do Senhor do Bomfim*, p. 125; Vianna, *A Bahia já foi assim*, pp. 56, 60, 65; Azevedo, *Ciclo da vida*, p. 62; entre os gregos, se colocava uma moeda na boca do morto, para o pagamento a Charon, o barqueiro, pela travessia do Acheron (o pântano) rumo ao reino dos mortos: Pierre Grimal, "Greece: myth and logic", in P. Grimal, org., *Larousse world mythology* (London, 1973), p. 136; na Grécia rural atual as moedas vão sobre o cadáver, Danforth, *The death rituals of rural Greece*, foto nº 6; na Inglaterra, Gittings, *Death, burial and the individual*, p. 111. Segundo Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, pp. 213-4, a contratação de carpideiras era um "costume pagão contra o qual havia várias proibições da Igreja".

(38) Cascudo, *Anúbis*, p. 15; Ott, *Formação étnica*, I, p. 189; Varela, *Da Bahia do Senhor do Bomfim*, p. 125; Vianna, *A Bahia já foi assim*, pp. 58-60. Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 59. Sobre comida nos funerais rurais ver, por exemplo, Renato da S. Queirós, "A morte e a festa dos vivos", in Martins, org., *A morte e os mortos*, p. 249.

(39) APEBA, *IT*, nº 1/67/85/5, fl. 21; 01/80/109/6, fl. 16; APEBA, *LRT*, nº 21, fl. 45v.

(40) Cascudo, *Anúbis*, p. 14, também Vianna, *A Bahia já foi assim*, p. 69.

(41) Vianna, ibidem, pp. 58, 65; Ott, *Formação étnica*, I, p. 190. Segundo Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 59, a casa ficava fechada por sete dias, quando o morto era parente imediato, e quatro quando era colateral. Ver também James Fletcher & Daniel Kidder, *Brazil and the Brazilians* (Boston, 1879), p. 204.

(42) Legislação colonial sobre o luto: Lei Pragmática de 24/5/1749, AMS, *Provisões Reais, 1744-61*, liv. 126.4, fl. 105v; essa lei parecia confirmar leis mais antigas, como uma provisão de 1735, do Rio de Janeiro, que condenava a dois anos de degredo quem usasse luto mais de seis meses: Eduardo Tourinho, *Autos e correções de ouvidores do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1931). Eram leis antiluxo, que proibiam também a decoração lutuosa de carruagens, palanquins, montarias e até chapéus-de-sol. Agradeço a Luiz Mott essas referências. Outras referências desse parágrafo: Ott, ibidem, pp. 190-1; Vianna, ibidem, pp. 63, 69, 71-3; Cascudo, *Anúbis*, pp. 20-1.

(43) APEBA, *IT*, nº 04/1590/2059/08, fl. 43; 05/2015/1486/02, fl. 48; 04/1710/2180/05, fl. 79-79v.

(44) Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, p. 217, sobre o uso de luto por serviçais domésticos; APEBA, *IT*, nº 04/1590/2059/05, fl. 41; 04/1538/2007/02, fl. 72; 01/65/81/02, fl. 6.

(45) APEBA, *IT* 05/2005/2476/03, fl. 4v.

6

A MORTE COMO ESPETÁCULO: ANTIGOS CORTEJOS FÚNEBRES

Os temas fúnebres ocupavam lugar de destaque no imaginário da Bahia de outrora. O autor anônimo de um diário escrito entre 1809 e 1828 anotou sobre morte, mortos, execuções públicas, funerais, procissões do Senhor Morto e dos Passos em 45 das 190 entradas do diário. Confirmando o interesse baiano pela morte, Thomas Lindley escreveu que entre os "principais divertimentos dos cidadãos" se contavam os "suntuosos funerais" e as festas da Semana Santa, celebrados "com grandes cerimônias, concerto completo e freqüentes procissões". Também o príncipe Maximiliano, que esteve na Bahia em 1827, referiu-se a serenatas, procissões religiosas e cortejos fúnebres num mesmo parágrafo de seu diário. Para os baianos morte e festa não se excluíam.[1]

Embora muitas das principais festas religiosas da Bahia tematizassem a morte, aparentavam celebrações da vida. No primeiro domingo da quaresma acontecia a procissão do Senhor dos Passos, que ia da igreja da Ajuda à Catedral. A vigília que acompanhava o beija-pé da imagem de Cristo morto parecia um animado acampamento. Famílias inteiras superlotavam a igreja, levando esteiras, cobertores, comida e até penicos; do lado de fora, vendedores ambulantes se misturavam a pessoas cantando e tocando flautas, violões, cavaquinhos e harmônicas. Na Sexta-Feira Santa ocorria a procissão do Enterro do Senhor, capitaneada pela Ordem Terceira do Carmo e acompanhada por inúmeras irmandades, autoridades civis, eclesiásticas e militares, a tropa, o corpo consular e uma multidão que externava sua devoção de forma irreverente e barulhenta. Era a maior procissão da Bahia. O esquife do Senhor Morto ia do Carmo à Sé e retornava sob fogos de artifício.

Em agosto Nossa Senhora da Boa Morte era festejada por várias irmandades e conventos, sendo a festa maior e mais pomposa aquela organizada pelas irmandades negras da Boa Morte e do Senhor dos Martírios, na igreja da Barroquinha. A procissão carregava o esquife da Senhora Morta até o convento das Mercês e voltava. Sobre a festa que se seguia, escreveu Silva Campos: "Uma prodigalidade de gastos [...] com orquestra numerosa, pregadores de fama, custosa decoração e iluminação do templo e do adro, foguetes, bombas, tracaria,

fogueiras, balões, música no palanque, e fogo de artifício''. Além disso se armava um grande banquete — com muita comida, vinhos e licores —, que acompanhava o velório da santa, à semelhança das sentinelas domésticas.[2]

Festas em torno de imagens de cadáveres, essas procissões parecem ter servido de modelo para os antigos funerais brasileiros, verdadeiros espetáculos. As procissões do Enterro, em especial, teatralizavam o funeral apoteótico de um Deus vitorioso, a quem os fiéis desejavam reunir-se quando mortos. Imitando-as, os cortejos fúnebres encenavam a viagem rumo a esse reencontro. A pompa dos funerais — e por que não chamá-los de festas fúnebres? — antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino.

Mas a produção fúnebre interessava sobretudo aos vivos, que por meio dela expressavam suas inquietações e procuravam dissipar suas angústias. Pois, embora variando em intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte é desordem e, por mais esperada e até desejada que seja, representa ruptura com o cotidiano. Embora seja seu aparente contrário, a festa tem atributos semelhantes. Mas, se a ordem perdida com a festa retorna com o final da festa, a ordem perdida com a morte se reconstitui por meio do espetáculo fúnebre, que preenche a falta do morto ajudando os vivos a reconstruir a vida sem ele. Para Urbain, confrontados ''com o inominável, com este insuportável parâmetro orgânico da morte'', os vivos procuram lhe dar uma ''significação positiva'' no funeral.[3]

Inspirado em santo Agostinho, em 1826 um padre do Rio chegaria perto de uma explicação: ''As pompas funerais, os mausoléus, as músicas, e as armações, etc., etc., mais são consolações dos vivos do que alívio dos mortos''.[4] O funeral antigo era vivido como um ritual de descompressão tão mais eficaz quanto maior fosse a difusão de signos, quanto mais gestos e objetos simbólicos fosse capaz de produzir. E quanto mais gente pudesse acompanhá-lo. Quando Lindley o associou a distração, captou um aspecto importante do comportamento da época. O espetáculo fúnebre realmente distraía o participante da dor, ao mesmo tempo que chamava o espectador a participar da dor. Reunidos solidários para despachar o morto, os vivos recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida.

Lindley, esse nosso inesgotável informante, registrou em seu diário o funeral do sr. Rodrigues, cujos últimos momentos acompanhamos dois capítulos atrás:

> Rodrigues morreu antes da meia-noite e neste dia os sinos fizeram um barulho constante, preparando para seu enterro. Cerca de oito horas aconteceu. A bandeira da igreja, encimada por uma grande cruz prateada, foi primeiro seguida de pequenas cruzes prateadas e os principais habitantes da cidade (cerca de 150), cada um carregando uma vela acesa, com três padres, coristas da igreja, música etc. O corpo repousava num caixão aberto, com a face exposta, e vestido no hábito cinza de franciscano, com seu cordão etc. A procissão parava a intervalos e mementos com coro completo eram cantados.[5]

Em nome da boa morte, os fiéis rompiam com as normas da Igreja, que proibia os funerais noturnos, os insistentes dobres de sinos e música na rua.

James Wetherell, que viveu em Salvador nas décadas de 1840 e 1850, conta que os cortejos fúnebres aconteciam ao anoitecer, sendo acompanhados por um grande número de conhecidos, encabeçados por padres, cada um levando uma vela coberta com uma lanterna de papel ou tocheiros. Ferdinand Denis achou peculiar que não apenas parentes e amigos acompanhassem os funerais: "todo indivíduo vestido com decência, que ante a casa do falecido passa, é convidado a pegar uma tocha e a seguir assim o enterro". O horário dos enterros, à noite, talvez representasse um fator de integração do morto em seu novo mundo, enquanto a queima de velas simbolizava a vida que se extinguia e a iluminação do caminho para a vida eterna. Um rico jogo mágico orientava os cortejos. Diz a tradição que quem carregava o defunto na saída de casa se obrigava a entrar com ele no local de sepultura, sob pena de morte próxima. Se o cortejo parasse em frente a uma casa, um azar fatal atingiria os residentes, lembrando rituais africanos de acusação de feitiçaria. Ao se afastar o defunto, o dono da casa jogava água em sua direção e dizia: "Eu te esconjuro! Deus te leve!".[6]

Havia mortos que pesavam menos na consciência e nos braços dos vivos. Assim eram as crianças. Luccock percebeu um clima alegre e participativo nos funerais infantis cariocas do início do século XIX. De certa feita, estando distraído à porta de uma igreja, os carregadores do caixão de uma menina passaram-lhe de surpresa uma de suas alças. Ainda não aclimatado, o inglês logo livrou-se do peso, mas depois raciocinou que não fora gentil recusar o que teria sido uma "deferência para com o defunto e uma gratificação para seus amigos". Em 1817 aconteceu coisa parecida com Arago, que foi abordado na rua por um desconhecido que o convidou a "acompanhar um pequeno Jesus ao Céu". Ele concordou e seguiu o homem a uma casa afluente, onde foi levado até uma sala iluminada por centenas de velas. "O dono da casa veio beijar-me as mãos e me dar uma vela", escreveu o viajante, que foi sentar-se ao lado de mulheres bem vestidas e falantes. Logo saiu o anjo para uma igreja próxima, onde depois de algumas rezas ficou sobre o altar-mor, e as pessoas se retiraram. Durante todo o tempo Arago procurou em vão ver lágrimas e saiu com a impressão de ter sido "o mais piedoso dentre os assistentes".[7]

Não houve região do Brasil que não conhecesse esses funerais sem lágrimas. O mercenário alemão Carl Seidler contou sua experiência quando em campanha no interior do Rio Grande do Sul, durante a crise cisplatina, em fins da década de 1820. Tendo morrido uma criança de família importante, seu batalhão, estacionado sem ocupação em Serrito, foi convidado e compareceu ao enterro, levando banda de música. O cadáver foi vestido de anjo e velado numa cama coberta de flores e coroas. Os soldados receberam um brandão aceso cada. Durante o cortejo ao cemitério, a banda militar tentou um repertório solene, mas a certa altura o padre ordenou um *miudinho* e outras peças alegres que escandalizaram os oficiais prussianos. Enfim, como Kidder observou, no funeral infantil "a ocasião era de júbilo e a procissão triunfal". O costume entrou

21. Cadeiras de arruar e taboleiros enfeitados de flores levam crianças à sepultura.

pelo século XX, como no interior do Ceará, onde a morte do recém-nascido era recebida com tiros e foguetes, comida, bebida e música — uma festa em que se "dançava para o anjinho".[8]

Na Bahia o cortejo infantil seguia o modelo nacional. Denis notou que tanto lá como no Rio as crianças eram enterradas "com uma pompa entre nós ignorada, e nada têm de fúnebres". Nas ruas dessas cidades era comum se encontrarem "dessas criaturinhas rodeadas de flores artificiais e postas num pequeno ataúde envolto em pano bordado". Wetherell achava que o baiano não via como infortúnio a morte da criança, cujo cadáver era "adornado com cuidado particular", coberto de flores artificiais e transportado numa cadeira de arruar. "As cortinas da cadeira", escreveu, "são levantadas e presas com fitas coloridas e o pequeno 'anjo' é carregado na cadeira para visitar os amigos da mãe [...]". Nenhuma outra fonte descreve essa "exibição". Talvez se tratasse de um rito de inversão — ao invés de receber visitas, os defuntinhos visitavam, por lhes faltarem velórios, que segundo Kidder eram raros para crianças.[9]

Os funerais da maioria dos escravos eram feitos pela Santa Casa sem solenidade. Mas, quando esteve na Bahia na primeira metade da década de 1820, Rugendas desenhou um cortejo fúnebre mais cerimonioso, embora modesto, de um negro pobre, talvez escravo. À exceção do padre e talvez de dois encapuzados, as mais de vinte personagens da gravura são negras, todas de pés no chão. Puxando o grupo, um menino leva o que parece ser uma matraca, seguido de um com a cruz, dois com tocheiros (que parecem conversar animadamente) e

22. Cortejo fúnebre de um negro.

outro maior com a bandeira mortuária. O padre lê o livro do ritual romano, ladeado por sacristãos que incensam o caminho com seus turíbulos. Exceto o menino da campainha, vestido em roupa comum, as pessoas desse primeiro grupo usam roupas litúrgicas simples. O morto vem em seguida, de mortalha branca, carregado num pobre esquife sem alças por seis homens, uns bem, outros mal vestidos. À cabeceira do féretro uma mulher, talvez a mulher do morto, dá as mãos a uma criança que chora, talvez o filho do morto. Logo atrás dois encapuzados, talvez irmãos de alguma irmandade das Almas ou membros da Santa Casa em missão penitente. Seguem outros acompanhantes meio escondidos pela vegetação luxuriante, um dos quais, de chapéu na cabeça, parece bem vestido. À passagem do funeral, uma mulher e dois homens negros se ajoelham, descobrindo a cabeça o que tinha chapéu. Do lado oposto, duas negras param de conversar, mas não parecem muito interessadas na cerimônia. Uma delas dá a impressão de trocar olhares com um dos sacristãos. A cena se passa possivelmente no bairro do Tororó, de onde se avista ao longe a igreja da Piedade. Dificilmente o cortejo se dirige a este templo de brancos. Talvez siga para o cemitério de escravos vizinho ao Tororó, mas é mais provável que vá à matriz de Santana ali perto, ou a alguma irmandade negra um pouco mais distante.

Entre os integrantes dos funerais, os padres se destacavam. Afinal, eles eram especialistas em salvação.

Na tradição registrada por Câmara Cascudo, a presença de sacerdotes no funeral prevenia a metamorfose do morto em alma penada.[10] O povo derivava esse costume da doutrina da Igreja, segundo a qual os padres velavam o corpo para salvar a alma do Inferno, se possível do Purgatório. As *Constituições* (c. 812, 813) obrigavam a participação dos párocos — ou, em seu impedimento, de outros padres — na encomendação, acompanhamento e sepultamento de seus paroquianos. Estes deviam ser assistidos na morte pelo mesmo sacerdote que os havia assistido em vida.

Mas um só padre podia ser insuficiente para evitar o desencaminhamento da alma. É o que sugerem os registros de óbitos de Salvador:

Tabela 6

Número de padres nos funerais segundo a idade do morto, 1835-6

Número de padres	*Idade*						
	até 10	*11-20*	*21-30*	*31-40*	*41-50*	*+ de 50*	*Total*
1	162	22	48	46	28	79	385
2-5	23	9	25	14	13	29	113
6-10	9	10	7	8	9	23	47
11-15	1	1	6	4	6	16	34
16-20	—	1	1	—	—	2	4
mais de 20	2	1	—	—	2	5	9
Total	197	44	87	72	58	154	592

Obs.: Excluí todos os casos em que a presença de padres não foi registrada por suspeitar de falha nos registros paroquiais.

A menor gravidade do funeral infantil se expressava na ausência ou na presença escassa de padres. Em 1835-6, das 197 crianças de nossa amostra falecidas com menos de onze anos, apenas cerca de 18% foram conduzidas por dois ou mais padres, proporção que cai para 6% quando contamos mais de cinco padres. Talvez os padres não tivessem muito a fazer pelas almas de inocentes que, não chegando a pertencer plenamente à ordem social, na morte se integravam automaticamente à ordem divina, tornando-se "anjos". Para eles podia bastar um sacristão, cargo freqüentemente ocupado por um membro júnior do clero.[11]

O número de sacerdotes nos funerais aumentava com a idade do morto. Entre os falecidos com mais de cinqüenta anos, cerca de 49% foram assistidos por dois ou mais padres e 30% por pelo menos seis. Essas proporções não são radicalmente diferentes das dos adultos com menos de cinqüenta anos, a não ser quando consideramos o número de sacerdotes a partir de onze. Com efeito, 51% dos funerais acompanhados por mais de dez padres foram de pessoas com mais de cinqüenta anos, embora só 15% destas desfrutassem tal privilégio.

Os mais velhos foram afinal os mais beneficiados com a presença de clérigos, como se, devido à longa vida, tivessem mais pecados a expiar. Ou, visto de outro ângulo, como se a sociedade homenageasse os longos anos vividos por esses mortos escoltando-os à sepultura com muitos padres.

A contratação de padres extras custava dinheiro, era sinal de pompa fúnebre, de que o morto não era um joão-ninguém. No século XVIII, os ricos exageravam nas contas, quer porque lhes pesassem mais os pecados na consciência, quer porque desejassem assim mostrar ao mundo sua superioridade entre os mortais. Em 1759, por exemplo, d. Florência Cavalcânti e Albuquerque, viúva do capitão-mor José Pires de Carvalho e Albuquerque, ambos fidalgos do Solar do Unhão, foi à sepultura no convento do Carmo acompanhada de seu pároco e mais cem sacerdotes. No mesmo ano, foi levado ao convento de São Francisco por cem padres o sargento-mor Raimundo Maciel Soares, natural de Viana do Minho, em Portugal. Na altura da Cemiterada, essas grandes pompas clericais, excepcionais em qualquer época, estavam reduzidas à metade. Com efeito, em 1835-6, quem mais se fez acompanhar de padres não ultrapassou a marca dos cinqüenta, como o português João Teixeira Barbosa, de sessenta anos.[12]

Uma visão de conjunto da estratificação social dos acompanhamentos clericais nos anos de 1835-6 mostra que as pessoas livres lideraram na arregimentação de sacerdotes, 41,4% acompanhadas por dois ou mais padres. Entre os ex-escravos, 37% foram enterrados por mais de um, 14% por mais de cinco padres. Fazia parte deste grupo Caetano Carlos Teixeira, hauçá, casado com a angolana Maria Francisca e falecido em 2 de abril de 1835, com cerca de setenta anos. O hauçá morava no beco do Nagô, na Conceição da Praia, Cidade Baixa, onde "foi no dia seguinte solenemente encomendado pelo Pe. Antonio Thomas de Aquino e o sacristão e mais onze clérigos, por todos acompanhado [por ladeiras, ruas e praças] até a Igreja do Convento de São Francisco, onde foi sepultado". Morreu bem o liberto. É também notável que 11% dos escravos contassem com pelo menos dois clérigos em seus funerais. Quem mais padres teve foi a africana Maria, escrava da viúva Rita Maria da Silva, falecida de facadas sem sacramentos. Talvez penalizada com essa morte trágica, sua senhora contratou treze padres, que juntos com o pároco e o sacristão acompanharam-na do hospital de Caridade à sepultura na vizinha igreja da Sé.[13]

Se encontramos escravos, raros que fossem, acompanhados de muitos padres, também encontramos gente livre e de boa posição social levada à igreja sem qualquer acompanhamento clerical. A filha de dezoito anos do professor de anatomia da Faculdade de Medicina da Bahia, Jonathas Abott, órfã de mãe, "foi clandestinamente conduzida depois das oito horas da noite para o convento das Mercês", repreendeu o pároco da Conceição da Praia, Manoel Dendê Bus, em 1835. Aparentemente, ela cometera suicídio jogando-se à praia da sacada do segundo andar do sobrado onde morava, na ladeira da Preguiça. Neste caso, tanto a regra da encomendação quanto a do horário do transporte fúnebre foram desrespeitadas, provavelmente para contornar o escândalo da circunstância da morte.[14]

Funerais clandestinos como esse representavam o oposto do funeral espetáculo, produzido exatamente para ser visto. No funeral-espetáculo contava o número de padres, mas também a maneira como o pároco se vestia. Nas cerimônias mais modestas ele enfiava apenas a *sobrepeliz*, uma veste branca usada sobre a batina, e a *estola*. Nas encomendações e acompanhamentos solenes vestia-se com *capa de asperges*, também chamada *pluvial*, uma sobrecapa roxa.

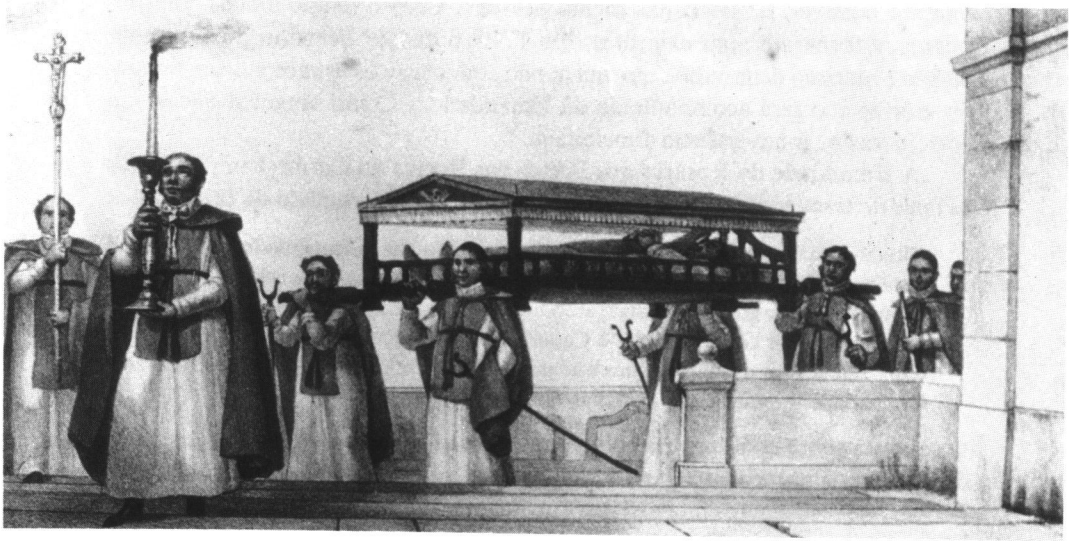
Atrás dos padres vinham os irmãos.

IRMANDADES E CORTEJOS FÚNEBRES I

Foi com algum pesar que, em 1817, Maria das Mercês do Coração de Jesus determinou que seu funeral se realizasse segundo "parecer a meu testamenteiro, visto que não tenho Irmandade alguma". Como Maria das Mercês não era pobre, teve no final um funeral pomposo, acompanhado por 33 padres, além do pároco com pluvial. As confrarias cuidavam que seus membros, ricos ou pobres, tivessem enterros solenes, embora os ricos as usassem com freqüência para tornar mais opulentos seus funerais.[15]

A pompa fúnebre fazia parte da tradição cerimonial das confrarias, formando, ao lado das festas de santo, importante fonte de seu prestígio. Todas as irmandades se comprometiam a acompanhar solenemente os membros à sepultura e, em muitos casos, também a seus parentes. Elas existiam para evitar o que aconteceu ao defunto Antônio José Coelho, ex-prior da Ordem Terceira do Carmo. Ele morreu em 1834 em casa do "sobrinho por afinidade", o tabelião José Tavares de Oliveira. Este não participou o fato à ordem, conforme o registro indignado de seu secretário, "mandando o seu Cadáver para a Matriz de Santa Anna [...] conduzido por quatro Pretos Escravos do morto [...]". Morrera assim o prior pobremente, com escravos substituindo os irmãos que o deviam carregar à sepultura. Uma morte indigna. O secretário consignou a ocorrência em ata "para constar e salvar a honra e dever" da ordem. Só restava dobrar os sinos e rezar as missas a que tinha direito como irmão remido.[16]

Em condições normais, a morte de Antônio Coelho teria imediatamente mobilizado a confraria. Todos os irmãos vivos eram obrigados a comparecer às cerimônias fúnebres, aparatados com as vestes, velas, tochas e os vários emblemas da irmandade. Esse ritual de solidariedade para com o morto se associava à noção de que a boa morte nunca seria uma morte solitária e desprovida de cerimônia. As confrarias levavam muito a sério esse dever.

Assim, o compromisso de 1771 da Ordem Terceira de São Domingos obrigava o comparecimento de todos os irmãos a seus funerais. A ordem acompanhava o irmão morto de casa à sepultura na igreja de São Domingos. O regulamento interno de 1840 detalhava em nove parágrafos as normas de acompanhamento fúnebre. A morte era anunciada pelos sinos, avisando da reunião às seis da tarde. O compromisso previa a saída para a casa do morto às sete da noite. Puxava o cortejo o "irmão diretor" (um sacerdote) e um outro irmão levando

23. Irmandade leva irmão à sepultura.

a água benta e o livro usado na encomendação. Depois seguia a cruz da irmandade entre dois tocheiros conduzidos por noviços ou, na falta desses, por irmãos professos. Atrás se arrumavam os confrades em duas fileiras com seus tocheiros.

Após a encomendação do cadáver pelo pároco, o irmão vigário do Culto Divino escolhia entre os noviços os carregadores do caixão, fazendo desta tarefa, veja-se bem, uma prática iniciática. O mesmo chefe de cerimônias "irá administrando as mudas quando forem pedidas". Imediatamente atrás do féretro seguiam os irmãos, à frente de convidados, familiares e outras irmandades. Só no caso de o defunto pertencer a uma confraria do Santíssimo Sacramento, os dominicanos abriam mão de o carregarem sozinhos, dividindo o peso com os irmãos dessa confraria. Chegando à igreja, o cadáver era recebido pelo capelão da ordem, cujas obrigações incluíam dar a extrema-unção em casa, fazer a encomendação na igreja (que se somava à do pároco em casa) e o acompanhamento com pluvial até a sepultura. Segundo os termos do contrato de um capelão em 1830, ele também tinha, sempre que saísse para acompanhar enterros, de deixar seis velas acesas no altar-mor da irmandade e mais duas em cada altar lateral.[17]

As confrarias negras, desde as primeiras aqui fundadas, se esforçaram por equiparar seus funerais àqueles das irmandades brancas. O primeiro compromisso, de 1686, do Rosário da Conceição da Praia, tratava dos funerais e missas dos irmãos mortos em sete de seus 21 capítulos. A irmandade exigia dos membros que participassem desses atos em "maior procissão", ou seja, no maior

número possível, e "com suas tochas acesas". Com o tempo alguns compromissos se tornaram mais exigentes. Em 1770, o de São Benedito do Convento de São Francisco determinou que quem não conduzisse os irmãos mortos "quando morrer não será acompanhado da Irmandade". Como ninguém queria um cortejo vazio, a advertência funcionava.[18]

A Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo compôs regras as mais diversas sobre o cuidado de seus mortos. O compromisso de 1820 rezava:

> Quando qualquer irmão falecer, e for enterrado no ato da Irmandade, se convocará esta no maior número que puder ser, e todos com suas capas e velas em duas alas com o Esquife, guião, e manga, irão buscar para a Capela onde será enterrado; e não faltará sair com o Esquife o Capelão ou outro qualquer sacerdote a seu rogo, e os Juízes com os mais Irmãos que puderem e se acharem no dito ato cobrirão a Irmandade levando capas e tochas distintas.

O capítulo sobre os juízes lembrava que a presença deles era uma obrigação do cargo, como também um ato de caridade, que "se deve praticar como último benefício que recebem [os mortos] dos que ficam vivendo". Nesta como em outras irmandades, o sucesso de um funeral se media sobretudo por "um numeroso acompanhamento". Para aumentar sua eficácia neste aspecto, os confrades do Rosário criaram um corpo de *irmãos zeladores*, espécie de agentes de mobilização para os funerais, a quem se recomendava: "se esmerem em convocar bastantes Irmãos [...] evitando a desculpa que pode haver da ignorância por falta de aviso".[19]

As confrarias negras tentaram superar muitos limites para dar uma boa morte a seus associados. As irmandades do Rosário espalhadas pelo Brasil chegaram a criar uma espécie de serviço fúnebre intermunicipal e até nacional, contratando entre elas o enterro de membros que morressem longe de casa. Um irmão do Rosário de Salvador que morresse em Minas Gerais "tinha assegurado um enterro decente e a celebração de missas por sua alma", exemplifica Russell-Wood. A proposta de um convênio desse tipo entre Salvador e a vila de Coração de Maria, no interior baiano, chegou à mesa da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo em 1833.[20]

Embora variando aqui e ali, as irmandades de todas as cores foram unânimes quanto à necessidade de proporcionar funerais decentes aos confrades, e com freqüência a seus familiares e mesmo a não-associados. A estes últimos, elas ofereciam serviços de acompanhamento por preços em geral módicos. Nenhuma confraria, entretanto, pôde equiparar-se neste aspecto à poderosa Santa Casa, detentora por muito tempo de privilégios funerários que chegaram a ameaçar o bom desempenho das demais irmandades.

A Santa Casa de Salvador, além de enterrar seus irmãos com muita pompa, fazia funerais de ricos e pobres. Ela detinha, desde o início do século XVII, o privilégio exclusivo de usar e alugar esquifes ou *tumbas* em que eram obrigatoriamente transportados os mortos à sepultura. Vários eram os tipos de tumba, a melhor delas, um pesado esquife de madeira de lei, usada pelos próprios irmãos da Misericórdia, e a mais ordinária, o chamado *bangüê*, utilizado para a

24. A tumba dos irmãos da Santa Casa.

condução de indigentes e escravos. A origem do bangüê é incerta. Segundo informação do provedor da Misericórdia em 1830, o bangüê resultou de um contrato com os senhores para levar os cadáveres de seus escravos à sepultura nas igrejas, pelo preço de quatrocentos réis.[21] Como veremos num outro capítulo, o destino da maioria dos escravos não era uma igreja e sim um cemitério mantido pela Santa Casa.

Desde o final do século XVII, as irmandades e ordens terceiras de Salvador tentaram acabar com o monopólio de tumbas, fosse para evitar gastos, fosse para melhor solenizar seus funerais. As mais bem-sucedidas nesse movimento foram as confrarias negras. Em várias ocasiões elas pediram e alcançaram do governo de Lisboa o direito de possuir esquifes próprios. Em 1735, por exemplo, os irmãos de São Benedito do convento de São Francisco acusaram a Santa Casa de cobrar caro pelo aluguel de seus melhores esquifes e de transportar indignamente os escravos. Segundo eles os cadáveres destes eram

> levados à sepultura cobertos todos de um pano desprezível, e para servir ordinariamente para enterros de pretos cativos não há mais que um chamado esquife fabricado rudemente de uns tocos com três varas, um para adiante e dois para trás, o qual, conforme os corpos que lhe meter dentro, que sucede às vezes serem dois ou três juntos, carregam dois ou três negros quase totalmente nus, sem mais vestido que uma tanga na cintura, servindo ao mesmo esquife de cobertura um pano mui vil, ao qual esquife ou padiola lhe chamam Banguê, tão ludibrioso e ridículo que serve de irrizão e galhofa pública aos rapazes.

Um cortejo muito diferente daqueles previstos nos compromissos das irmandades. Além disso, acusaram ser freqüente que os cadáveres de negros transportados pela Misericórdia fossem abandonados a caminho da sepultura, só chegando aí quando outras irmandades completavam o transporte por caridade.[22]

O rei de Portugal concedeu o que pediam os irmãos.

Os membros de uma outra irmandade que funcionava no convento de São Francisco, a de Santa Ifigênia, em 1764 pediram ao governo metropolitano licença para ter o seu "Ataúde ou Esquife perpétuo". Justificaram que, sendo eles escravos, libertos e, minoritariamente, negros livres,

> sucede que no fim da vida se acham muitos deles indigentes e miseráveis, que não têm com que por morte sejam sepultados com modéstia e competente decência, e como pede a fé com que se devem crer os artigos da imortalidade de suas almas e da futura ressurreição de seus corpos, por cuja razão desejam os Suplicantes fazer-lhes ato de enterro com guião, e cruz em corpo de comunidade, e com este devoto, honesto e humilde funeral os conduzir à Igreja do mesmo convento e nela dar sepultura a seus corpos com piedade Cristã e caridade fraternal.

Os irmãos expressaram com precisão a concepção de que o tratamento adequado do cadáver implicava benefícios para a alma, além de ser uma preparação para a hora do Juízo Final.

A Santa Casa se defendeu, afirmando que fazia gratuitamente o enterro de qualquer morto comprovadamente pobre e informando que, naquele momento (1764), já possuíam esquifes as irmandades do Rosário de todas as freguesias de Salvador, a de São Benedito do convento de São Francisco e a de Nossa Senhora do Amparo dos Pardos da Sé. O presidente do Tribunal da Relação apoiou a Santa Casa, denunciando o pedido dos devotos de santa Ifigênia como "piedade mal-entendida".[23]

Em 1781 a irmandade voltaria à carga em petição a d. Maria I de Portugal. Além de renovar as justificativas anteriores, ela repetia o argumento dos colegas de São Benedito de que cadáver insepulto prejudicava a alma. E pedia para ter tumba própria ou permissão para usar a de São Benedito. A Santa Casa reagiu com vigor, negando sua omissão quanto ao enterro dos pobres, lamentando a paulatina perda de seu monopólio, que já se refletia na diminuição de seus rendimentos, e advertindo que, perdendo para os irmãos de Santa Ifigênia, teria de ceder às pressões que as ordens terceiras faziam para também possuírem tumbas.[24] A Coroa novamente acolheu os argumentos da Santa Casa.

Mas a vitória de algumas irmandades negras incentivou confrarias brancas e pardas a agir. Na década de 1760, os mulatos da Nossa Senhora da Conceição do Convento do Carmo reivindicaram um esquife, fundamentando o pedido com os precedentes das confrarias de pretos e a escalada de preços dos serviços funerários. Da mesma forma, os irmãos brancos do Santíssimo Sacramento da igreja da Penha queixaram-se à Coroa dos custos dos funerais da Santa Casa e solicitaram direito a esquife. Pediram privilégio igual ao da Irmandade do Rosário dos Pretos da mesma igreja da Penha, que já possuía esquife próprio.[25]

Não sabemos a data exata, mas as irmandades de brancos, pretos e mestiços, bem como as pessoas privadamente, terminaram por conseguir a substituição do monopólio por uma espécie de imposto funerário em benefício da Santa Casa. Seria pago o equivalente ao uso da tumba por quem fosse levado em caixão particular ou alugado, ou ainda em esquife de irmandade. Por exemplo, em 1819 a africana liberta Josefa Maria da Conceição Alves dos Reis foi levada à sepultura num caixão, mas também pagou a tumba da Misericórdia. O esquema fica mais claro na lista dos gastos funerários de Teresa Luísa da Rosa, em 1818, na qual seu filho anotou a feitura de um caixão e o pagamento à Misericórdia "pelo costume da tumba". Pagava-se agora o "costume", não o serviço. A *esmola de tumba* era recolhida pelo provedor de resíduos no ato de registro de testamentos ou, não havendo testamento, pelo pároco na hora do enterro, ou era pago diretamente à secretaria da Santa Casa. Dela estavam isentos apenas os pobres e os irmãos do Rosário, de São Benedito do convento de São Francisco e de Nossa Senhora de Guadalupe, que tinham adquirido direito de tumba.[26]

DA TUMBA AO CAIXÃO

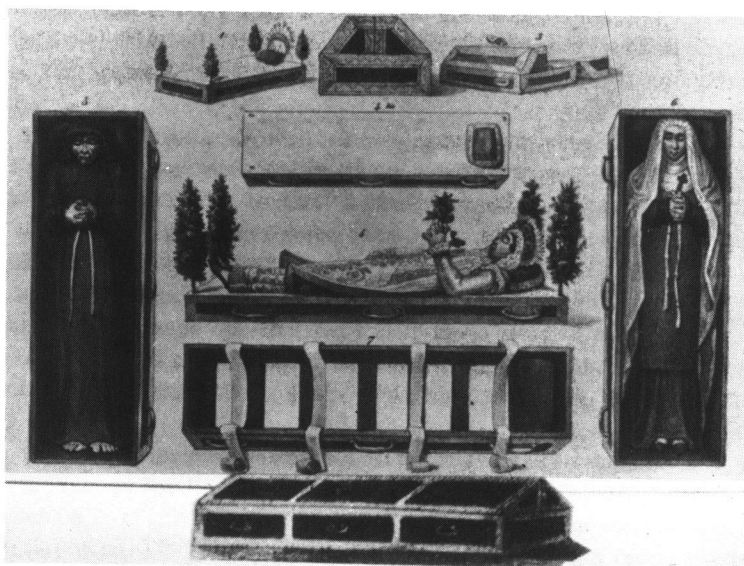
Entre os acessórios funerários, aquele em que se conduzia o cadáver era o que melhor definia a dignidade da morte. Não foi sem razão que as irmandades negras combateram o uso exclusivo da tumba, nem à toa a própria escolha do objeto de monopólio, que implicava impor limites à pompa dos destituídos. A disputa em torno da tumba simbolizava desigualdades e tensões sociais profundas, que nem a morte podia apagar. Os negros venceram uma batalha localizada, mas nem por isso negligenciável, porque conseguiram preservar um aspecto fundamental de sua visão de mundo: o respeito aos mortos expresso na decência dos ritos fúnebres.

Com o fim do monopólio de tumba da Santa Casa, os funerais passaram pouco a pouco a ser feitos em caixões. No início da década de 1790 começaram a aparecer com grande freqüência registros de *caixões* funerários na própria documentação dessa irmandade. Exemplo: "Em 17 de julho de 1793 faleceu Micaella Maria da Encarnação, vai a sepultar em Caixão a sua Ordem Seráfica". Quando em 1800 a Santa Casa resolveu substituir sua tumba por um caixão — alegando que o grande peso daquela andava afastando os irmãos dos funerais —, a mesa escreveu: "e querendo qualquer Irmão, dos que vem a enterrar a esta Casa no ato da Irmandade fazer caixão à sua custa mais asseado ou por querer ser levado nele à sepultura, nesse caso não irá o caixão da Irmandade e será conduzido no que fizer". Em alguns casos, a tumba transportava caixão e dentro o morto. Em 1798 o português do Minho, Manuel Ferreira, instruiu que queria ser sepultado "com caixão coberto de Preto [...] conduzido na Tumba da Santa Casa a quem se dará a esmola costumada".[27]

O desejo de Manuel Ferreira era o de um homem rico. Pouca gente podia ser enterrada com caixão, em geral usado apenas para o transporte do cadáver. Seu uso se expandiu ao longo do século XIX, mas até 1836 ainda predominava o esquife. Naquele ano, o cura da igreja do Pilar teve o cuidado de anotar os mortos "conduzidos em caixão", apenas cerca de 10% dos ali enterrados, mas sem esclarecer se também os caixões desceram à sepultura. Supomos que não na maioria dos casos, que incluíam alguns escravos.[28]

Irmandades e armadores agora já operavam com caixões. Desde 1817, pelo menos, a Ordem Terceira de São Domingos transportava seus irmãos em um decorado com galões de ouro. Lindley descreveu nossos caixões, cujo desenho estranhou: "são separados no centro das laterais e ao longo da tampa: as laterais têm dobradiças e se abrem de ambos os lados, e sobre a tampa há uma fechadura. Eles são geralmente cobertos com um pano preto e ornamentados com largos galões de ouro". Essa descrição se assemelha à de outros viajantes. Debret ainda falou das cores e do tipo de pano, que variavam segundo a idade, o sexo e o dinheiro do morto: o branco e o rosa cobriam os caixões de crianças; o azul-celeste, os de moças; o preto, os de adultos. Os panos podiam ser tafetá, seda e veludo, decorados com galões de prata ou ouro. Expilly anotou outras cores: vermelho decorado de dourado para crianças, roxo para mulheres de vinte a 25 anos e amarelo com linhas pretas para velhos de ambos os sexos. Minturn deu vermelho para crianças, azul para jovens, preto para adultos. Apesar das divergências, há quase sempre a relação entre idade, sexo e cor. Além disso, segundo Debret, alguns caixões traziam uma sofisticação técnica: "tiras destinadas a retirar o corpo para enterrá-lo ou depositá-lo no jazigo". Já para Luccock as tiras seriam para impedir que durante o cortejo o morto escorregasse do caixão.[29]

Nos inventários baianos, temos descrições geralmente sumárias feitas pelos armadores dos caixões que preparavam para seus clientes, sempre adultos. Havia caixões sem tampa e com tampa (ou "de abrir"), estes últimos obviamente mais finos. Eles podiam ser comprados prontos ou armados a pedido, mas, em todos os casos, só na hora do acerto do serviço eram forrados e cobertos de veludo, belbutina, glória ou outros panos pretos, e decorados de galão dourado ou prateado, falso ou fino, às vezes galão importado da França. Para espanto de críticos do livre comércio, não faltaram na Bahia caixões de crianças decorados importados da Inglaterra.[30]

Embora poucos, encontrei especificações quanto ao tipo de caixões nos testamentos. A africana Ana Maria dos Prazeres escreveu em 1810 que o seu seria "coberto de ruão [linho de Rouen, França] preto com sua guarnição de galão"; a baiana Joaquina Roris pediu em 1824 "um caixão feito de novo, e este fechado"; o comerciante português, Antônio Álvares Moreira, membro de onze irmandades, em 1813 encomendou o seu "de ruão preto, com cadarços brancos [cordões de anafaia]" decorando-o. Na década que antecedeu 1836, são raros os testadores que mencionam caixões, silêncio cúmplice dos usos de então, em que o caixão contava como elemento de pompa fúnebre.[31]

25. Modelos de caixões brasileiros.

A queda do monopólio da Santa Casa democratizou os funerais baianos, ao permitir que muitas irmandades pobres conduzissem seus membros em esquifes próprios, evitando o inaceitável bangüê. Ao mesmo tempo, abriu caminho para a difusão dos caixões, que vieram a estabelecer novos estilos de pompa funerária e de estratificação da morte. A mudança sem dúvida serviu também para marcar o advento de uma atitude mais individualista diante da morte. Os mais ricos agora podiam ser enterrados em caixões próprios, abandonando os esquifes coletivos de irmandades e os caixões de aluguel. Ao mesmo tempo, o enterro no caixão eliminava o contato direto do cadáver com a terra, esse elemento de união orgânica entre os mortos. Esse resultado certamente não foi previsto pelas irmandades quando combateram o monopólio da Santa Casa.[32]

IRMANDADES E CORTEJOS FÚNEBRES II

Não é fácil dimensionar com exatidão a participação das irmandades na totalidade dos funerais baianos. O certo é que, por mais populares que fossem, não houve nenhum período em que a maioria dos habitantes da Bahia pertencesse a elas. E na conjuntura da Cemiterada há fortes indícios de que essa participação estivesse em declínio. Os testadores, por exemplo, pediam cada vez menos suas presenças nos funerais. Dos 110 testamentos feitos entre 1800 e 1823 que examinei, 67 (61%) mencionam irmandades; dos 110 feitos entre 1824 e

1836, apenas 41 (37%) as mencionam. Oliveira também encontrou um declínio na afiliação de libertos a irmandades a partir da década de 1830. Isso quer dizer que às vésperas do levante contra o cemitério as confrarias baianas não estavam em seus melhores dias.[33]

Outras fontes confirmam essa tendência. Refiro-me aos livros de óbitos das freguesias, nos quais as irmandades aparecem em registros como este de 1831 do pároco da Sé, João Thomas de Sousa: "faleceu com todos os sacramentos [...] Leopoldina Theodora Ferreira, parda solteira idade quinze anos: foi Encomendada de cruz, Estola pelo Revdo. Cura, sacristão, sepultada em Guadalupe, *no ato de sua Irmandade*, amortalhada de Preto". De uma amostra de 1040 dessas anotações em 1835-6, observa-se a participação de onze irmandades em 27 delas, ou seja, 3,5%. As irmandades mais mencionadas foram a do Santíssimo Sacramento de várias freguesias, oito vezes, e a de Nossa Senhora do Guadalupe, cinco vezes.

É possível que os padres tenham freqüentemente deixado de exarar nos livros a presença das irmandades, pois parece inverossímil que apenas 3,5% desses enterros se fizessem acompanhar por elas. Mas essa mesma invisibilidade pode ser tomada como um sintoma de declínio. A propósito, fiz um levantamento de 131 funerais acontecidos em 1799 nas freguesias da Sé, Conceição da Praia e Nossa Senhora da Penha, duas urbanas e uma suburbana. Também nessa data as irmandades aparecem numa minoria de funerais, mas uma considerável minoria de 39%. As mais ativas, presentes em 25% dos enterros, foram três irmandades negras: Rosário das Portas do Carmo, Rosário da Igreja da Conceição da Praia e São Benedito do Convento de São Francisco.

Talvez tenhamos de buscar uma explicação para a pouca presença das confrarias nos funerais da época da Cemiterada no afastamento dos negros dessas entidades, embora o fenômeno, como sugerem os testamentos, não se restringisse aos negros. Estes, entretanto, podem ter sido mais sensíveis à crise econômica que se abateu sobre a Bahia a partir da Independência, sobretudo a década de 1830. Essa explicação econômica, que Mattoso usou para a segunda metade do século, pode valer para esse momento anterior.[34]

Mas pode-se pensar em outras explicações que discutiremos oportunamente. Por enquanto, retornemos aos funerais e seus protagonistas, inclusive as irmandades.

MORTOS E VIVOS NA PRODUÇÃO FÚNEBRE

O desejo de pompa fúnebre está registrado nos testamentos de um grande número de pessoas, situadas em variados níveis sociais. Ao se preparar para a vida eterna em 1827, o português José Barbosa Cabral desejou ser conduzido à sepultura na igreja do Pilar pelas irmandades do Santíssimo Sacramento e das Almas, das quais era membro, e acompanhado pelo cura, sacristão e "sacerdotes". No mesmo ano, o africano José Gomes da Conceição pediu para ser amorta-

lhado à são Francisco e, além do pároco vestido com pluvial e vinte sacerdotes, encomendou música para seu funeral.[35]

A pompa fúnebre estava na ordem do dia, tanto na tradição portuguesa como na africana. Oliveira encontrou que 52,7% dos ex-escravos e 65,4% das ex-escravas que deixaram testamento entre 1790 e 1830 quiseram ser enterrados com pompa, e Mattoso observou que, no período de 1790-1826, 27,6% dos homens e 36% das mulheres pediram grande pompa em seus enterros. Nas contas de Mattoso, apenas 4,2% dos homens e 7,4% das mulheres explicitamente pediram a ausência de pompa ou calaram sobre o assunto.[36]

Mas não encontrei nenhum africano que tivesse sido enterrado como o comerciante José Antônio da Silva, português do Porto, em 1817. Ele era solteiro e sem filhos, mas tendo vivido só não quis assim ser enterrado. Mandou contratar vinte padres e convocar os irmãos da Ordem Terceira de São Francisco e das irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Senhor dos Passos, das quais era membro. Sua maior extravagância, entretanto, foi pedir o acompanhamento de quinhentos pobres, a 170 réis por cabeça. O português morava na Conceição da Praia, como muitos de seus patrícios. De lá o féretro saiu acompanhado por essa multidão que, empunhando velas e tochas, subiu pesadamente a ladeira da Montanha ou a da Conceição, atravessou o largo do Teatro (atual praça Castro Alves), a rua Direita (atual Chile) e a praça do Palácio (atual Tomé de Sousa), passou pela Sé, o terreiro de Jesus, até alcançar a igreja de sua ordem terceira, em São Francisco, onde foi sepultado. O homem morreu em grande estilo, sobretudo pela presença daquelas centenas de pobres.[37]

Os pobres engrandeciam os funerais dos ricos, dando-lhes ainda a oportunidade de lavarem a alma com um ato de caridade. A contratação desses homens e mulheres, que se contavam aos milhares em Salvador, era inclusive regulamentada pela Câmara Municipal, que nomeava um "capataz dos pobres da cidade" responsável por receber e distribuir as esmolas deixadas em testamento. Os pobres, que imaginamos rondarem a cidade em busca de funerais, tinham o compromisso implícito de acompanhar o morto e assistir à missa de corpo presente. Suas preces eram tidas como especialmente benéficas. A distribuição da esmola freqüentemente era feita após a missa, e às vezes apenas entre pessoas com certas características, como pediu Antônia Joaquina do Bomfim em 1818, especificando que os miseráveis presentes a seu funeral fossem principalmente cegos, aleijados e velhos. Já Joana Teresa de Jesus, em 1828, fez dar 180 réis "a cada menino pobre" que a acompanhasse. Fugindo à regra de distribuir dinheiro, José Antônio Ferreira repartiu comida, um costume português, no dia do enterro da mulher, em 1825.[38]

Alguns pediam, além de padres, pobres e irmãos, o acompanhamento de músicos, que formavam pequenas e grandes orquestras. Eles tocavam mementos à saída do funeral de casa (na encomendação), e seguiam silenciosos o cortejo carregando seus instrumentos em uma das mãos e uma vela ou tocha na outra. Durante a missa de corpo presente, voltavam a tocar, freqüentemente

aumentados em número, agora incluindo organista e coro. São inúmeros os recibos passados "pela música em casa e na igreja", nenhum mencionando música no cortejo. Não duvidamos, porém, que uns acordes fossem tirados também na rua, conforme Lindley ouviu em Porto Seguro.

Entretanto, o som fúnebre mais comum era a percussão dos sinos. O som percussivo, observam Huntington e Metcalf, serve para "dividir e pontuar o tempo", sendo por isso um símbolo ideal para marcar a morte, uma mudança temporal irreversível. Segundo a legislação eclesiástica brasileira, os dobres visavam fazer com que os fiéis se lembrassem da morte, pois assim "nos reprimimos e abstemos dos pecados". Mas a Igreja receitava parcimônia no uso dos sinos, para que de recurso didático não virasse sinal de pompa e vaidade. Deviam ser feitos apenas três sinais breves para o defunto homem, dois para mulher e um para crianças entre sete e catorze anos, que seriam tocados em três ocasiões: logo após a morte, na saída do cortejo fúnebre e na cerimônia de sepultamento. Os sinos dobrariam apenas na igreja freqüentada em vida pelo morto, ou onde fosse sepultado. Os arcebispos e dignitários da Igreja recebiam sinalização mais profusa, definida pelo ritual romano.[39]

Esse regulamento era sistematicamente desrespeitado, como se as pessoas quisessem enterrar os seus com o mesmo protocolo de um bispo, como se quisessem alertar o mundo para a importância do morto. Para os que morriam nas freguesias do centro urbano, as famílias contratavam os serviços do sineiro da Sé, um toque extra de pompa permitido pelas *Constituições do arcebispado*. Em 1813, o padre Jerônimo Vieira da Piedade pagou ao sineiro Ângelo José da Costa 1$920 réis "procedidos dos sinais feitos nos sinos da Sé por alma do falecido Senhor seu Pai", que foi sepultado por 24 padres na igreja de Santana. Contava o lugar, mas sobretudo o número de badaladas. Foram 55 sinais no enterro do coronel José Pires de Carvalho e Albuquerque, em 1808. Luísa Perpétua do Espírito Santo mandou bater o sino 58 vezes para o marido, morto em 1820. Freqüentemente, várias igrejas tocavam para o morto no momento em que este passava por sua frente, como no caso de Ana Maria do Sacramento, moradora nos Currais Velhos, assim saudada em 1827 pelas igrejas de Santo Antônio Além do Carmo, dos Perdões e do Boqueirão, onde foi finalmente sepultada. Havia também os sinais das irmandades para seus membros. O comerciante português Antônio Moreira exigiu muito barulho em 1813, instruindo que avisassem suas onze irmandades para fazerem "os sinais do costume".[40]

Havia uma relação direta entre o barulho e a importância do morto. Nos funerais de Estado, os dobres de sinos se misturavam aos estampidos da tropa. Quando morreu assassinado em fevereiro de 1830 o visconde de Camamu, presidente da Bahia e marechal do Exército, ele foi saudado a cada quinze minutos por tiros de canhão. Além disso, as bandeiras das repartições públicas ficaram a meio pau. Seu funeral foi acompanhado por uma multidão que lotou a praça em frente à igreja da Piedade, onde foi sepultado. Uma salva concentrada de tiros da tropa ultimou suas exéquias.[41]

Ao governo provincial cabia fornecer tropas e tiros não só para os funerais de seus servidores diretos, mas também para os enterros dos grandes do Império que residiam na Bahia. Em 13 de dezembro de 1835, por exemplo, Augusto Ricardo Ferreira da Câmara informou ao presidente da província sobre a morte do pai, o senador e dignitário da Ordem de Cristo, Manuel Ferreira da Câmara: "amanhã pelas dez horas no Convento dos Religiosos Franciscanos se tem de lhe fazer ofício de corpo presente, Rogo por isso a V.Exa. haja de dar as necessárias providências para se lhe fazerem as honras militares que lhe competem como dignitário".[42] A pompa militar era devida ainda a bispos, oficiais militares e suas esposas.

FUNERAL SOBRE RODAS

O fator humano, representado por parentes, padres, confrades, músicos, pobres, soldados e convidados, compunha a estrutura dramática básica da pompa fúnebre. Esta sofreria uma mudança, diríamos, estrutural com a introdução de um fator técnico: os carros funerários. Estes tornaram mais impessoal e privativo o transporte do cadáver, substituindo a procissão de pessoas pela de carruagens. Não sabemos exatamente quando começaram a ser usadas para esse fim na Bahia, mas já as encontramos em atividade no final do século XVIII. Nessa época o defunto não ia em carros propriamente funerários, mas em veículos convencionais, particulares ou de aluguel, as *seges*. A Igreja via como excepcional esse tipo de cortejo, tanto que ainda no início do século XIX exigia licença especial do arcebispado para permiti-lo. Mais tarde o liberou, ou foi atropelada pela disseminação do costume.[43]

No Rio já havia, nos anos 20 após a Independência, carros mortuários, puxados por dois cavalos em que, segundo Debret, "a riqueza se manifesta no número de galões e franjas dos panos funerários". Mas se usavam também carruagens comuns. Nos anos 40, Ewbank acompanhou o funeral de uma condessa, levada numa "elegante carruagem" puxada por quatro cavalos, o caixão se projetando deselegantemente para fora de suas portas. Este carro ia numa longa fila com outros ocupados por convidados e criados vestidos solenemente. Alguns funerais levavam até meia hora para passar, como o de um antigo colaborador de João VI que Expilly viu passar, contando 125 carros. Kidder observou que os cavalos e os porta-tocheiros iam sempre vestidos de preto.[44]

Como todo veículo de rodas, as seges funerárias eram provavelmente mais comuns aos funerais da corte. A topografia montanhosa da Bahia inibia esse meio de transporte, mas na década de 1830, embora os cortejos a pé predominassem, alguns poucos mortos seguiram para a sepultura em seges. Dos 1040 defuntos baianos de nossa amostra de 1835-6, apenas dezenove percorreram as ruas da cidade sobre rodas. Quem eram? Todos livres, brancos e adultos, à exceção de três crianças; onze eram mulheres, oito homens. Quatro faziam parte

26. Vários tipos de funerais sobre rodas.

da Santa Casa de Misericórdia. O tipo de morto transportado em sege sugere que seu uso denotava ostentação.

Não temos muita informação sobre os funerais de sege baianos. No caso do cortejo de d. Joaquina Máxima de Sousa Passos, em 1818, quatro seges equipadas com boleeiros e lacaios foram alugadas pela família para seguirem o carro funerário que, além do cadáver, levou o pároco de capa de aspergir e o sacristão. Nestes funerais, a pompa clerical e musical, quase sempre presentes, se transferia para a encomendação em casa e/ou as cerimônias na igreja. Morto em novembro de 1816, o marechal José Antônio Gonçalves, fidalgo da corte, foi amortalhado com armadura da Ordem de São Bento de Avis, encomendado em casa pelo pároco da Sé e dez padres, em seguida conduzido em sege pelo pároco e sacristão para a igreja da Misericórdia. Maria Antônia de Almeida, viúva do capitão Caetano da Costa Brandão, possuía, ao morrer em 1833, peças de ouro, prata e pedras preciosas, seis escravos, um sobrado e uma casa. Ela foi levada em caixão particular por uma sege para a igreja de Santana, onde a recebeu sua Irmandade do Santíssimo Sacramento, havendo em seguida missa de corpo presente iluminada por muitas velas e acompanhada por músicos. Em 1836, d. Ana Maria Angélica, 97 anos, vestiu mortalha preta e foi conduzida em sege pelo pároco e sacristão à igreja do Pilar, onde a esperavam dezoito sacerdotes.[45]

Raríssimas as pessoas que pediram em testamento para serem transportadas de sege, em geral uma decisão da família. Uma delas foi a rica noviça de

Santa Clara do Desterro, Antônia Joaquina do Bonfim, que em 1818 encomendou um funeral aparatoso — missa solene com música, muitos padres, frades e pobres, os membros de três confrarias (entre elas a prestigiosa Ordem Terceira do Carmo), todos carregando centenas de velas, mil missas de corpo presente. A noviça fez de sua morte um ritual de repartição de riqueza, beneficiando escravos, servas, irmãs de hábito, pobres, irmandades, oragos, parentes próximos e distantes. E instruiu que seu corpo fosse "conduzido em sege" à Ordem Terceira de São Francisco.[46]

Ainda mais raros os testadores que proibiram seus testamenteiros de os conduzirem em sege. Jacinta Teresa de São José pediu em 1828 para ser amortalhada com o hábito do Carmo e colocada num caixão fechado. E acrescentou positiva: "não quero ser carregada por Burros". Ela não especificou quem a carregaria, mas quis que fosse gente. Essa atitude sugere, mais do que um gesto de repúdio à pompa, um compromisso com um certo estilo de cortejo fúnebre, quiçá visto por ela como mais salutar à alma.[47]

CONFLITO DE VONTADES

Alguns testadores recomendavam explicitamente um enterro simples, recomendações que — como sugere Vovelle para sua Provença — indicavam, pela negativa, a voga do exibicionismo mortuário em nossa província. Filha obediente da Igreja, a crioula Jacinta Custódia do Sacramento, em 1836, ano da Cemiterada, exigiu ser sepultada "sem pompa alguma, que nada aproveita a alma e só serve para a grandeza do mundo, que é o que não quero e sim sufrágios". Com freqüência, a opção pela simplicidade se referia aos acessórios fúnebres. O dr. João Ramos de Araújo recomendou em 1827 a sua mulher que seu enterro fosse "sem pompa alguma, em um caixão sem ornato", e o comerciante Antônio Vaz de Carvalho, em 1831, pediu ao testamenteiro que a essa para ele armada na igreja de Santana fosse "pequena e sem algum fausto".[48]

Substituir a pompa do enterro pela celebração de missas, como fez a negra Jacinta, representava uma interpretação mais fiel dos ensinamentos da Igreja, que prometia recompensar a humildade e punir a vaidade: "se os soberbos foram precipitados do Céu, só os humildes podem ser exaltados àquela Celeste Pátria", advertiu o padre Queirós em seu manual de bem morrer. Ou ainda, segundo comentários mais diretos de um outro padre: "Embora muitos servos e amigos fação à vista dos homens dispendiosas exéquias ao rico [...] muito mais magnífico hé o triumpho com que os Anjos levarão para o seio de Abraham o pobre e chagado Lasaro".[49] Ajustar-se a esse modelo significava transitar para uma morte menos barroca. Em 1836 ainda predominava a atitude inversa entre os testadores, mas sobretudo entre os responsáveis por seus funerais. Pedidos de simplicidade funerária, aliás, podem ser encontrados ao longo das três décadas que antecederam a Cemiterada. O interessante é contrapor, em diversas datas, a modéstia de muitos testadores com a "soberba" de seus familiares e

amigos. Pois era comum que os pedidos de simplicidade dos mortos fossem contrariados pelos vivos.

O capitão Teodoro Ferrão, solteiro e sem filhos, em 1817, pediu a seu amigo e testamenteiro, Manuel Jorge da Cruz, para ser "conduzido em um pobre caixão" à igreja de sua Irmandade de Nossa Senhora do Boqueirão, acrescentando: "e me acompanharão aqueles amigos que me quiserem fazer o obséquio acompanhar". O capitão viveu entre seus amigos mais do que esperava, pois só veio a falecer quinze anos depois. (E morreu lutando, pois dele cuidaram um barbeiro que lhe aplicava sanguessugas, o cirurgião Manços e o dr. Rebouças, este formado em Paris.) Uma vez finado, seu testamenteiro, talvez para celebrar uma velha amizade, não admitiu um enterro simples: Teodoro teve música em casa e na igreja do Boqueirão, onde foi sepultado na presença do vigário solenemente vestido, tendo sido conduzido num rico caixão, acompanhado por dez padres e por amigos que iluminaram sua passagem com tochas.[50]

Duas semanas antes da Cemiterada, o cônego João Antônio de Brito claramente explicou: "Declaro que quero ser sepultado na Freguesia da Sé Catedral d'esta Cidade sem pompa alguma, pois desejo que seja feito o meu enterro pobremente e até carregado por pobres se possível for aos quais se dará uma pequena esmola, visto que não desejo enterro pomposo". Padre João, português, 71 anos, chantre da Sé, talvez quisesse compensar, pela demonstração de humildade, sua "fragilidade humana", como definiu seu relacionamento com d. Ana Joaquina de São José, com quem teve três filhos. Mas, quando morreu quatro dias depois, família e Igreja se uniram para a produção de um grande funeral. Pelo menos quinhentos convites de enterro foram expedidos. Para o velório em casa, armou-se uma essa sobre a qual ficou o caixão, e foram gastos, entre outros materiais decorativos, quatro metros de belbutina preta ornados com nove metros de galão francês. O vigário de Santana, onde morava, encomendou-o de pluvial e acompanhou-o até a Catedral à frente de doze padres que cantavam mementos. Aí foi recebido pelos colegas do cabido, o coletivo de cônegos da Sé, e depositado sobre uma urna. Os participantes empunharam mais de 165 tochas e 114 velas durante as cerimônias na igreja, onde estavam presentes também músicos, pagos para homenagear pela última vez o velho maestro.[51]

Um cônego devia prever que não lhe cabia um funeral simples. Mais ainda um governador colonial. Num gesto de humildade impossível, o conde da Ponte ordenou em 1809 "a menor pompa possível" em seu funeral. Mas sendo governante não era senhor de sua morte. O seu foi um enterro de Estado. O autor da "Chronica dos acontecimentos" anotou em seu diário:

> Em 24 de Maio [de 1809], em dia quarta-feira, morreu o Senhor Conde da Ponte, Capitão Governador desta Cidade, em sua Casa em que ele estava doente defronte do Forte de São Pedro, sendo no dia 25 do mesmo mês depositado para o Convento de N. S. da Piedade, já se sabe a grandeza, e a maior solenidade que se devia fazer a um Governador desta Cidade, acompanhamento de todas as tropas de Linha, e Milícia, e ordem maior, os Camaristas da Camara, enfim em muita riqueza, e no dia mediato fez-se-lhe um solene ofício.

O narrador considerava parte da ordem das coisas que um governador da Bahia tivesse um grande e solene funeral. A expressão "enterro público", então usada para os funerais de Estado, alerta que eles não podiam ser definidos privadamente.[52]

E, assim, parentes e amigos dos mortos, a própria Igreja e até o Estado terminavam por definir mais do que os mortos o feitio dos funerais. Estes pertenciam aos vivos, que neles projetavam sua dor, insegurança e culpa, mas também seus valores culturais, hierarquias sociais, ideologias políticas e religiosas. As famílias enlutadas faziam desses enterros uma oportunidade de demonstrar seu prestígio, proporcionando aos convidados um espetáculo fúnebre equivalente, ou se possível superior a sua posição social. A Igreja e o governo enterravam seus dignitários em cerimônias de exibição de poder, fazendo-as lições de aceitação da ordem. Se divergisse dos objetivos da família, da Igreja ou do Estado, a voz do morto podia dar com ouvidos surdos.

Escrevendo sobre os negros libertos, Oliveira sustenta que os funerais representavam "um ritual de nivelamento social". A morte era uma das poucas chances, e a última, de estabelecer simbolicamente a igualdade entre brancos e negros, escravos e senhores, ricos e pobres. Viver mal, mas morrer bem, seria o lema. O pobre que consumia economias ou entrava numa irmandade para ser enterrado com dignidade talvez desejasse se igualar aos poderosos pelo menos uma vez na vida.[53] Mas os poderosos repetidamente faziam da hora da morte uma ocasião de reafirmar a distinção social em que viveram, contratando inclusive os pobres para esse fim.

ENTERROS AFRICANOS DE AFRICANOS

Os testamentos e outros documentos escritos permitem ver os funerais de escravos e libertos apenas pelo ângulo dos rituais católicos, silenciando sobre aspectos estranhos a estes.[54] Vale tentar preencher um canto que seja desse vazio.

Não é concebível, por exemplo, que aos candomblés que se formaram na Bahia escravocrata faltassem ritos e mitos fúnebres específicos. Algumas pistas: os instrumentos descritos numa devassa do final do século XVIII contra um *calundu* — como se chamava o candomblé colonial — em Cachoeira se assemelham àqueles de ritos fúnebres dos jejes na África, e ainda usados em candomblés jeje-nagôs e angolas na Bahia. O atual bairro do Acupe, em Salvador, teve seu nome derivado de *Acú*, que pode estar relacionado com *Ikú*, morte em ioruba. É possível que nesse local, onde havia vários centros de culto africano nas décadas de 1820 e 1830, houvesse também um ou mais terreiros dedicados aos mortos. Estes são indícios sem dúvida superficiais, mas nem por isso insignificantes, da presença da morte africana na Bahia antiga.[55]

E há outros indícios.

Na ilha de Itaparica existe uma sociedade *egungun* de culto dos ancestrais, cuja origem pode remontar à primeira metade do século XIX, quando grande número de iorubas aqui aportaram como escravos nagôs. Juana e Deoscoredes Santos, baseados na tradição oral dos candomblés da Bahia, afirmam ter identificado cinco terreiros dedicados a esse culto, todos fundados naquelas décadas. Esses templos, em sua maioria, se localizavam em Itaparica. Assim, em 1836 a Bahia teria vários centros especializados no culto dos mortos e de ancestrais africanos, ou já baianos.[56]

Enraizados no passado escravista, os candomblés hoje dedicados ao culto dos orixás — que não devem ser confundidos com aqueles especializados no culto dos mortos — possuem cerimônias fúnebres próprias, o *axexê*, que são rigorosamente cumpridas. Muitos costumes mortuários da África foram mantidos pelos escravos no Brasil, apesar das mudanças que neles se foram operando ao longo da escravidão, inclusive os empréstimos do cerimonial católico. Hoje em dia — e esta tradição provavelmente está bem fincada no passado —, as pessoas de candomblé são enterradas segundo normas católicas e normas africanas, com o sacrifício da missa e de animais.[57]

No passado escravista, é possível que uma dualidade entre o público (ritual católico) e o privado/secreto (ritual africano) tenha caracterizado os funerais negros. Nem por isso o lado público de muitos deles deixou de desviar-se das regras católicas. Nas Minas Gerais de 1726, por exemplo, o bispo d. Antônio de Guadalupe protestou que escravos africanos faziam "ajuntamento de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos ajuntando-se em algumas vendas, onde compram várias bebidas e comidas, e depois de comerem lançam os restos nas sepulturas".[58] O prelado dava assim testemunho da tradição africana de que os mortos devem levar à sepultura oferendas propiciatórias, participando do banquete festivo de despedida dos vivos.

Quiséramos ter para a Bahia as excelentes descrições, feitas por Kidder e Debret, por exemplo, de funerais cariocas de negros escravos e libertos. Neles, do velório à porta da igreja, predominavam os elementos africanos.

Debret descreveu, com riqueza de detalhes, os funerais de uma negra moçambicana e do filho de um rei negro. No primeiro caso, só acompanhavam o funeral mulheres, à exceção de dois homens carregando o cadáver numa rede, um "mestre-de-cerimônias" e um tocador de tambor. Este último puxava o cortejo, ora adiantando-se, ora detendo-se para tocar. Na igreja de Nossa Senhora de Lampadosa, o mestre-de-cerimônias, vestido com um tipo de gibão colorido, ordenou que o cortejo parasse, ao tempo em que a porta da igreja se abria. Neste momento o tambor entrou em ação e as negras puxaram cantos fúnebres, acompanhados por palmas. Algumas mulheres colocaram as mãos sobre a mortalha e diziam: "estamos chorando o nosso parente, não enxergamos mais, vai em baixo da terra até o dia do juízo, hei de século seculorum amém". Não faltou latim nesse ritual agora sincrético. Um sincretismo percussivo também misturava o som dos sinos ao do tambor. Nada de velas, caixão, padres, orquestras, mas ainda assim um enterro pomposo a seu modo.[59]

É irresistível a comparação com os Estados Unidos, onde os funerais de escravos eram também noturnos e festivos. Os historiadores de lá especulam que o horário dava aos escravos — cujas horas diurnas dedicavam ao trabalho para o senhor — oportunidade de participar de pompas fúnebres tocadas por bandas de jazz. Segundo Wade, nas cidades sulistas um verdadeiro ''espírito de Carnaval'' dominava essas cerimônias muito estimadas pelos negros. Genovese destaca a importância da participação escrava na festa funerária e sugere que tanto a festa quanto seu horário possivelmente estavam ligados a tradições africanas.[60]

No Brasil, outros elementos entravam na reconstituição pelos escravos de suas tradições originais. Por exemplo, a escravidão não eliminou na comunidade africana daqui as hierarquias trazidas da África. Objeto de muita reverência em vida, os fidalgos africanos no exílio brasileiro recebiam funerais de dignitários. Foi assim com o filho de um suposto rei da África. Durante o concorrido velório, o morto foi cerimoniosamente visitado por delegações das várias nações africanas que compunham a população escrava carioca. Desde manhã cedo reinava um clima de festa, com dança e música tocada com instrumentos africanos acompanhados de palmas. As palmas ''constituem-se de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e conjunto''. Vez por outra soltavam-se bombas juninas.

Essas atividades se estenderam até seis ou sete horas da noite, quando teve início o cortejo fúnebre. Aqui também havia um mestre-de-cerimônias, que a bengaladas abriu caminho entre a multidão para a passagem do defunto, levado numa rede coberta com um pano mortuário, sendo nessa hora saudado por fogos de artifício e as acrobacias de quatro africanos. O morto foi solenemente escoltado por amigos e pelas deputações africanas, seguidos por outros negros empunhando bengalas e, mais atrás, gente que Debret chamou de ''curiosos''. Chegando à igreja, enquanto do lado de dentro acontecia a cerimônia de sepultamento, do lado de fora homens e mulheres soltavam bombas, batiam palmas, tocavam tambores, cantavam canções africanas.[61]

Certamente um magnífico enterro ao estilo africano.

No final da década de 1830, Kidder teve oportunidade de ver o que chamou de ''costumes pagãos'' funerários entre escravos cariocas. Num sábado, chamaram-lhe a atenção ''altos e longos gritos'' vindos da rua. ''Olhando pela janela'', observou, ''se via um negro carregando na cabeça uma bandeja de madeira, sobre a qual estava o cadáver de uma criança, coberta com um pano branco decorado de flores, um buquê delas amarrado às mãos''. Atrás seguiam, em passos ritmados e cantando em língua africana, duas dezenas de negras e numerosas crianças ''adornadas a maioria com tremulantes fitas vermelhas, brancas e amarelas''. O homem que levava o anjinho negro parava de vez em quando, ''girando sobre os pés como dançarino'', gesto ainda hoje comum nos funerais dos iniciados no candomblé. Chegando à igreja, o cadáver foi entregue ao padre e o cortejo retornou, cantando e dançando mais intensamente do que antes. Esta cena se repetiu muitas vezes durante a estadia do estrangeiro no Engenho Velho do Rio.[62]

Não conhecemos nenhuma descrição tão detalhada relativa à Bahia, mas há indícios de que os africanos ali residindo sabiam festejar com cerimônias se-

27. Pompa africana reinventada no Novo Mundo: funeral de negra moçambique...

melhantes seus mortos. Em 1841, o formando de medicina Antônio José Alves comentou que os funerais africanos em Salvador eram freqüentes, muitos os participantes e grande a "algazarra" que faziam. Os numerosos archotes que iluminavam esses cortejos, uma vez enterrado o morto, eram queimados na rua em grandes fogueiras.[63]

O *Correio Mercantil* de 10 de dezembro de 1836 publicaria a carta de um leitor que vira com certo temor um desses funerais. "Consta-nos", escreveu aborrecido, "que na noite do dia 8 do corrente houveram coulianças [sic], e boatos sobre rusgas de pretos. A causa de um tal boato parece ter sido o enterro de um preto *Nagô*, ao qual assistiram para mais de duzentos pretos com seus archotes." Outra notícia na mesma edição do jornal dava conta de que o dia 8, uma quinta-feira, fora de "copiosa chuva", tanto que se cancelou o espetáculo *As astúcias do calote*, que seria exibido no teatro São João. O temporal não impediu que os nagôs fizessem seu espetáculo funerário.[64]

O fato despertou preocupação no leitor do *Correio*. Lembrou-lhe a revolta dos negros no ano anterior, e ele pediu providências da polícia para evitar a aglomeração de escravos sob qualquer pretexto, avisando: "faísca despresada, excitou o incêndio". Como no Sul escravista dos Estados Unidos, no Brasil havia quem temesse que funerais africanos terminassem em revoltas escravas. Para os brancos, esses funerais barulhentos, concorridos, ritualizados, não apenas subvertiam a ordem simbólica, como também ameaçavam a ordem social.[65]

Mas os baianos faziam outras aproximações entre morte e poder.

28. ...e de "príncipe" africano.

DOIS FUNERAIS FICTÍCIOS

Funerais sem cadáveres: essa a definição de funerais fictícios. Ocorriam e ainda ocorrem com freqüência na África, quando o indivíduo morre longe de casa, por exemplo, e a comunidade "enterra" um ou vários objetos que lhe pertençam e o representem. Ou na Inglaterra do século XVII, onde os corpos de aristocratas que resistiam ao embalsamamento eram enterrados às pressas, mas as cerimônias fúnebres definitivas só aconteciam dias depois, às vezes com efígies tomando o lugar dos cadáveres.[66]

Entre nós, quando morria um monarca na Metrópole, a Colônia organizava suntuosas exéquias. Talvez nenhuma morte tenha sido tão grandiosamente celebrada no Brasil colonial como a de d. João V. Na Bahia, os sinos não pararam de bater em todas as igrejas durante três dias. Uma armação coberta "de veludo negro, agaloado, e franjado de ouro" foi levantada na Sé, acima da qual foi colocado o retrato do monarca, iluminado por quinhentas velas, dezesseis archotes e 32 tocheiros. O ofício fúnebre foi celebrado pelo bispo, o cabido e 150 padres; a música contou com um coro de 180 sacerdotes. Em longa procissão, as autoridades, fidalgos e nobres chegavam ao mausoléu e "fazião huma profunda reverencia ao Retrato de S. M., que nelle se offerecia aos olhos de todos, para mayor incentivo da magoa". Do lado de fora da Catedral, o povo se comprimia, distante do soberano mesmo na morte, mesmo em imagem.

Também em outras igrejas paroquiais se construíram "Túmulos magníficos, Música excellente, e Panegyricos elegantes" para lembrar o morto e sua monarquia. Sabemos dessas e muitas outras coisas dessas barroquíssimas cerimônias porque fazia parte da morte dos grandes escreverem-se longos "panegíricos", louvando em prosa e verso a vida exemplar do defunto e descrevendo detalhadamente tudo sobre seu funeral.[67]

Quando em junho de 1816 a Bahia soube da morte da rainha-mãe, d. Maria I, conta o autor da "Chronica dos acontecimentos", a Câmara de Salvador solicitou "que todo o Povo se botasse de luto por um ano fechado, e os seis meses aliviado, o Povo assim o cumpriu, cada um conforme as suas posses". Morta a rainha na corte do Rio, a cidade da Bahia participou com grande brilho das exéquias à distância, que incluíram uma solene procissão fúnebre e a armação de uma grande tumba que encenava a presença do cadáver real.

A primeira cerimônia oficial de luto foi em 5 de junho, a leitura na Câmara da carta do governador geral transmitindo a notícia. Em seguida, o presidente da Câmara e juiz de fora, Antônio Jourdan (ele próprio enterrado com muita pompa três anos depois), quebrou a vara, símbolo de seu cargo, no que foi acompanhado pelos vereadores, o procurador, o escrivão, o meirinho da cidade, o do campo e os demais meirinhos. Nenhum deles portariam suas varas "até outra ordem". A cerimônia simbolizava o vácuo de poder instaurado pela morte do soberano, até a entronização do sucessor.[68]

Dois dias depois teve lugar um elaborado cortejo, para o qual a Câmara convocou "todos os Cidadãos e mais Nobreza" da cidade, devidamente enlutados. À frente seguiu o escrivão da Câmara "num cavalo branco coberto de grande luto", conforme sua própria descrição, levando na cabeça um chapéu de abas caídas decorado com tarja preta (um sinal habitual de luto) e na mão direita o estandarte da instituição inteiramente coberto de preto. Atrás dele, divididos em duas alas, foram os porteiros do Conselho da Câmara, os meirinhos, todos os escrivães, tabeliães, distribuidores e demais empregados da justiça, os cidadãos e a "nobreza local". Atrás do cortejo, três vereadores levavam os escudos das armas reais pintados em fundo negro, voltadas para baixo, como se a morte da rainha pusesse o Reino de ponta-cabeça. Por fim, vinham o presidente da Câmara, dr. Jourdan, e o procurador do Conselho de Governo, Tomé Afonso de Moura.

No trajeto da comitiva, estavam armados três "teatros" — uma mesa sobre um palanque, ambos forrados de baeta preta —, o primeiro ao lado do palácio do governo, bem em frente à sede da Câmara; outro na esquina detrás da igreja da Sé; o terceiro na esquina do terreiro de Jesus, ao lado da igreja do Colégio dos Jesuítas, agora servindo de Catedral, onde aconteceria o principal ofício fúnebre. Essa distribuição espacial dos teatros parecia marcar a unidade entre poderes civil e eclesiástico, encabeçados até ali pela rainha morta. Chegando ao primeiro teatro, todos pararam e o escrivão proferiu as seguintes palavras:

> Chorai Povo chorai pela morte da Rainha D. Maria, Primeira deste Nome, Nossa Senhora Natural que nos governou por 39 anos, 25 dias, mantendo todos os seus vassalos em paz, e justiça, e alcançando contra os inimigos da coroa de Portugal gloriosas vitórias, chorai Povo chorai.

Não importava que a rainha, havia muito acometida por doença mental e portanto socialmente morta, já não reinasse, e sim o príncipe regente d. João. Ato contínuo, o vereador mais velho aproximou-se do teatro e bateu o escudo que trazia contra a mesa por três vezes, quebrando-o na última. Era o fim de um reinado. Na mesma ordem as pessoas foram ter ao segundo e ao terceiro teatro, onde se repetiu a cena. Daí a procissão retornou e se recolheu à Câmara.

A cerimônia maior, com a presença do governador geral, todas as autoridades baianas, clero e tropas de artilharia só aconteceria alguns dias depois. A luxuosa decoração da igreja do Colégio, o desfile militar do lado de fora, as salvas de canhão — tudo para celebrar o "funeral da nossa Rainha" — impressionaram profundamente o homem simples que escreveu a "Chronica", apesar de sua familiaridade com outras grandiosas cerimônias fúnebres de potentados locais. Refletiu ele:

> Nada mais posso dizer, por não poder de repente compreender tantas formalidades de tantas coisas vistas, pois só o pano que cobria o Tumbo [a Tumba] dizem importara para mais de 6 mil crusados, e que de feitio teve o bordador 600 mil réis, estando toda Igreja forrada de belbutina preta, o chão ou corpo da dita Igreja todo acatifado de baetão azul escuro, e do mesmo todos os bancos e cadeiras, e enfim deve ter-se gasto em todo aquele funeral para mais de cem mil crusados.

Habitante de uma praça comercial, o cronista contava a pompa em moeda corrente.[69]

O funeral real intimidava, fazia ainda menor o comum mortal e imortalizava a monarquia aos olhos dos súditos coloniais. Um ritual barroco da ordem, magnífico espetáculo visual: "cousa nunca vista nesta Cidade", escreveu extasiado o pobre cronista. Eis o testemunho de um homem simples sobre a ênfase da sensibilidade visual na cultura barroca, que Ávila discute tão bem.[70]

Do funeral sem morto, passemos ao funeral sem morte. Pois há funerais fictícios em que o "morto" continua vivo. Quem de nós nunca "enterrou" uma autoridade, um governante, um general?

Também político, mas um ritual subversivo, foi o enterro simbólico de Antônio Vaz de Carvalho, juiz de fora da vila de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Aconteceu em 1º de abril, o dia da farsa, de 1829. Segundo queixa ao presidente da província, cerca de oitenta pessoas participaram de "um público e noturno enterro ao dito juiz", no qual "faziam subir aos ares repetidos foguetes, e ao som de instrumentos entoavam chulas atacantes" e gritavam "morra Turco, morrão os camelos", uma alusão às simpatias do juiz com o absolutismo de Pedro I, neto da rainha cujos funerais acabamos de acompanhar. A autoridade considerou aquilo um "estado de perfeita anarquia" e exigiu a abertura de uma devassa.[71]

O inquérito revelou que um grupo de pessoas influenciadas pelo juiz de paz local, Joaquim do Couto Ferraz, e do qual participava o futuro rebelde federalista Miguel Guanaes Mineiro, resolveu celebrar a transferência do juiz de fora apelando para a metáfora da morte. O pardo Joaquim da Rosa, o Joaquim Bobó, sineiro da matriz, depôs que fora contratado por quatro patacas para tocar dobres fúnebres. O pardo Manuel Álvares de Andrade também confessou:

> Como responsável de abrir as portas e acender as velas da Igreja, a esta se encaminhara quando ouvira tocar o sino do sacramento, mas demorando-se duas horas no adro não ouvira correr campa ou vira preparativos para sacramento... e que então ouvira dizer que o toque era motivado em ação de graça pela saída do Dr. Antonio Vaz de Carvalho.

Outra testemunha disse que o sino badalara depois da meia-noite, desobedecendo a regras policiais e eclesiásticas de silêncio noturno.

Segundo o acusado Ferraz, a coisa não tinha passado de inocente divertimento, sem enterro nem insultos. Apenas contrataram "por dinheiro a alguns Professores de Música, para tocarem, e cantarem, os quais aparecendo depois das Ave Marias tocaram vários quartetos, e sinfonias, cantaram o hino constitucional, e deram-se vivas a Vossa magestade Imperial". Mas outros depoentes menos comprometidos lembraram que, armados de rabeca, violão e pequenos ossos (restos mortais servindo de instrumentos musicais...), os manifestantes cantaram mementos fúnebres para o juiz de fora. Também cantaram chulas de despedida, como as que diziam "Deitei meu boi na serra", ou "Periquito vai", ou "Eu tenho uma carapuça, você tem duas carapuças". A intervalos, Antônio Cigano soltava foguetes. Sobre os participantes do funeral fictício, um depoimento esclareceu terem sido "gente limpa acompanhada de muleques", ou seja, brancos misturados com jovens negros. O juiz era tão malquisto que conseguira uma aliança interétnica contra si.

Mas qual o motivo exato para matá-lo simbolicamente? Já mencionamos razões de política nacional: o apoio do juiz ao Partido Absolutista. Em sua réplica o outro juiz, o de paz, enumerou razões ligadas à política do cotidiano cachoeirense. Segundo ele, com a saída de Carvalho, o povo de Cachoeira devia se

> regosijar por terem desaparecido os nebulosos dias de tristeza, amarguras e insultos feitos aos honrados, e pacíficos cidadãos e a uma matrona, a quem prendera, e perseguira injustamente, e haverem cessado as lágrimas das desvalidas viúvas, e inocentes orfãos, que prejudicou e perseguiu, das míseras ganhadeiras, que lançou na enxovia por causa do espanto do cavalo de seu carrinho, dos negros, que açoitou pelo mesmo motivo, e por outras arbitrariedades, assoalhadas nas folhas públicas.

Com o enterro os fracos festejavam a queda de um déspota local.

No funeral fictício da ordem — as exéquias de d. Maria —, um monarca morto exerce seu derradeiro ato de poder, reafirmando o Estado dinástico/colonial e legitimando as autoridades e hierarquias sociais locais. No funeral fictício subversivo, a autoridade é morta simbolicamente numa comemoração por sua saída da cidade, ou seja, festeja-se sua exclusão do grupo, uma forma de

morte. Mas as autoridades temem o desdobramento de tal funeral, temem — exageradamente sem dúvida — a "morte" do Estado ou, nas palavras do morto fictício, o "estado de perfeita anarquia".

Ambos os funerais testemunham igualmente o fascínio de nossos antepassados pelo tema fúnebre. Não satisfeitos em fazer e participar de funerais de verdade, ainda inventavam os falsos. De forma solene ou jocosa, ou ainda de outras formas, a morte perpassava o cotidiano e o extraordinário de suas vidas.

NOTAS

(1) Anônimo, "Chronica dos acontecimentos da Bahia", passim; Lindley, *Narrative*, p. 275; Maximiliano, *Viagem ao Brasil*, II, p. 450.

(2) Sobre os dois últimos parágrafos, Martinez, "Ordens Terceiras", pp. 25, 81; Alves, *História, arte e tradição*, pp. 141-3; e principalmente Campos, *Procissões tradicionais*, pp. 89-90, 150-1, 174-95, 239-43; as *Constituiçoens primeyras* (Liv. 4, Tit. XXIX e XXX) proibiram em vão que no interior e adros das igrejas se fizessem feiras, mercados, contratos, farsas e jogos profanos, ou se comesse, bebesse e dormisse.

(3) Jean-Didier Urbain, *L'archipel des morts* (Paris, 1989), p. 27. Ver Vovelle, *Mourir autrefois*, esp. p. 88, e *Piété baroque*, passim, esp. cap. 2, sobre a idéia de morte-espetáculo característica da piedade barroca. No Portugal medieval, "cantos e danças assinalavam os funerais": Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, p. 215.

(4) Luís Gonçalves dos Santos (o Perereca), *Dissertação sobre o direito dos catholicos de serem sepultados dentro das igrejas* (Rio de Janeiro, 1839), p. 15; santo Agostinho, *O cuidado devido aos mortos*, pp. 26-7 e passim.

(5) Lindley, *Narrative*, p. 20.

(6) Wetherell, *Brazil*, p. 111; Denis, *O Brasil*, p. 265; Maximiliano, *Viagem*, II, p. 450 (funerais noturnos na Bahia); Cascudo, *Anúbis*, pp. 17-8; Ott, *Formação étnica*, I, p. 190. O uso de velas na liturgia católica é "símbolo da vida que se extingue em honra a Deus prefigurando a vida eterna", escreve Juan Sanchez Lopez, *Muerte y confradias de pasión en la Málaga del siglo XVIII* (Malaga, 1990), p. 119. Na França provençal os enterros também eram noturnos, realçando o "espetáculo barroco" das chamas: Vovelle, *Piété baroque*, p. 88. Ver interessante interpretação sobre o uso das velas nos funerais sertanejos em Martins, "A morte e o morto", p. 265.

(7) John Luccock, *Notes on Rio de Janeiro* (London, 1820), p. 57; Arago, *Souvenirs*, I, pp. 102-3.

(8) Carl Seidler, *Dez anos no Brasil* (Belo Horizonte, São Paulo, 1980), pp. 156-7; Kidder, *Sketches*, p. 174; Cascudo, *Anúbis*, cap. 24. Também na Argentina, a morte dos "angelitos" motivava "alegres exteriorizaciones". Em 1829, o carro usado nos funerais de crianças era tão colorido e enfeitado que um inglês o comparou a um carro de circo: Luiz F. Nunez, *Los cementerios* (Buenos Aires, 1970), pp. 38-40.

(9) Wetherell atribuiu o que vira a crioulas orgulhosas por terem dado à luz crianças de pele clara, o que parece um despropósito: Wetherell, *Brazil*, pp. 85-6; Kidder, *Sketches*, p. 175; ver também W. Detmer, *Botanische Wanderungen in Brasilien* (Leipzig, 1897), p. 154, para uma data posterior (1895). Agradeço esta última referência a Moema Parente Augel. Jurandir Costa, *Ordem médica e ordem familiar* (Rio de Janeiro, 1989), pp. 160-2, relaciona o caráter festivo dos antigos funerais infantis ao fato de, no registro mental dos adultos, a criança pertencer à "ordem natural", estando excluída da ordem social. Em Anjou, França, a morte da criança era considerada, no plano religioso, uma "libertação", e no plano humano, "um acidente quase banal": Lebrun, *Les hommes et la mort*, pp. 423-4.

(10) Cascudo, *Anúbis*, pp. 17-8.

(11) Exemplo de sacristão que encomenda criança: ACS, *LRO/Penha, 1829-49*, fl. 56v.

(12) ACS, *LRO/Sé, 1734-59*, fls. 241v, 243; ACS, *LRO/Sé, 1831-40*, fl. 326v.

(13) ACS, *LRO/Conceição da Praia, 1834-47*, fl. 39; ACS, *LRO/Sé, 1831-40*, fl. 321v.

(14) ACS, *LRO/Conceição da Praia, 1834-47*, fl. 38.

(15) APEBA, *IT*, nº 01/02/02/06, fls. 4-4v, 63v ss. Ariès, *História da morte*, pp. 78-9, registra que as irmandades européias passaram a incluir os funerais entre suas atividades caritativas, com o objetivo de solenizar os enterros dos pobres.

(16) Russell-Wood, *Fidalgos and philanthropists*, p. 207; AOTC, *Livro de óbitos, 1821-92*, v. 1-2-9, fls. 39v-40.

(17) Camargo, "Os terceiros dominicanos", p. 80; AOTSD, *Regimento interno de 1840*, v. 89, fls. 15-6; AOTSD, *Livro 3 de accordãos, 1829-1930*, v. 99, fls. 18v-9.

(18) "Compromisso da Irmandade do Rosário da C. da Praia [1686]", esp. caps. 17 e 20; "Compromisso da Irmandade de São Benedicto Erecta no Convento de São Francisco... [1770]", cap. 11, ANTT, *Ordem de Christo*, v. 293. Margarida Maria Moura, "A morte de um rei do Rosário", in Martins, org., *A morte e os mortos*, pp. 228-47, descreve um recente "funeral-festa" de um irmão negro, no interior de Minas Gerais, um episódio, no entanto, excepcional.

(19) "Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo [1820]", caps. 9, 12 e 15.

(20) Russell-Wood, *The black man in slavery and freedom*, p. 157; Mesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Coração de Maria à Mesa da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, setembro de 1833, AINSR, mss. não catalogado.

(21) ASCMB, *Livro 3.º de registros, 1817-31*, fls. 182v-3.

(22) Mulvey, "The black lay brotherhoods", pp. 168-73, 197-9; ACS, *Registros de ordens, cartas imperiaes*, fls. 26v-7v.

(23) Mulvey, ibidem, pp. 190-6, 197, 205-6.

(24) APEBA, *Ordens régias, 1767-83*, v. 75, doc. 109 e 109-A; ACS, *Registro de ordens, cartas imperiaes*, fls. 28v-30v.

(25) Mulvey, "The black lay brotherhoods", pp. 186, 189-90.

(26) APEBA, *IT*, nº 1/67/85/7, fls. 9v, 14, 16; 01/65/80/01, fl. 48; ASCB, *Livro 3.º de registros, 1817-31*, fls. 143, 182v-3.

(27) ASCMB, *Livro 9.º da tumba, 1769-1812*, fl. 248; ASCMB, *Livro 5.º de accordãos 1791-1834*, fls. 63-63v; Testamento de Manuel Ferreira, 31/3/1798, in AOTSD, *Papéis diversos, 1767-1829*, v. 72.

(28) ACS, *LRO/Pilar, 1834-47*, fls. 10 ss. Sobre a prática do sepultamento sem caixão no Brasil da época, ver Luccock, *Notes on Rio de Janeiro*, pp. 55-7; Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 88; Kidder, *Sketches*, p. 175. Ver também o próximo capítulo.

(29) AOTSD, *Livro 2 do Tombo, 1829*, v. 98, fl. 8; Lindley, *Narrative*, p. 176; Debret, *Viagem pitoresca*, pp. 213-4; Ewbank, ibidem, p. 88; Expilly, *Les femmes et les moeurs*, p. 31; Luccock, *Notes on Rio de Janeiro*, p. 56.

(30) APEBA, *IT*, nº 1/67/84/1, fl. 79; nº 04/1710/2180/05, fl. 79; 05/2200/2669/02, fl. 30v; 04/1492/191/02, fl. 25v; Francisco de Sierra y Mariscal, "Idéas geraes sobre a revolução do Brazil e suas conseqüências", ABNRJ, 43-44 (1920-1), p. 56, sobre importação de caixões ingleses.

(31) APEBA, *LRT*, nº 13, fls. 20, 38; nº 4, fl. 64.

(32) Sobre a relação entre o uso do caixão e um contexto cultural individualista, Gittings, *Death, burial and the individual*, pp. 102, 114-6.

(33) Oliveira, *O liberto*, pp. 83-4.

(34) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 27.

(35) APEBA, *IT*, v. 755, doc. 1, v. 691, doc. 5.

(36) Oliveira, *O liberto*, pp. 91, 92, 93; Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 25.

(37) APEBA, *LRT*, nº 6, fl. 25v-6.

(38) APEBA, *IT*, nº 01/65/81/02, fl. 4v; APEBA, LRT, nº 17, fl. 47v; APEBA, *IT*, nº 04/1654/2123/06, fls. 23-4. Sobre o costume português de distribuir comida — bacalhau, pão ou queijo — no fim do funeral, ver Goldey, "The good death", p. 4. Na Bahia não parece ter existido a prática, comum na Europa, de se contratarem crianças internadas em instituições pias para acom-

panharem funerais em troca de legados deixados às mesmas instituições: Vovelle, *Piété baroque*, pp. 91-3; Sanchez Lopez, *Muerte y confradias*, p. 118.

(39) Huntington & Metcalf, *Celebrations of death*, p. 49; Vide, *Constituiçoens primeyras*, c. 828, 830. As Constituições de Sevilha, Espanha, eram mais liberais, permitindo dobres durante uma hora pela manhã, uma hora à tarde e durante o ofício de enterramento: Rivas Alvarez, *Miedo y piedad*, pp. 112-3.

(40) APEBa, *IT*, n.º 04/1713/2183/01, fl. 31; 01/97/141/02, fl. 93; 04/1702/2172/01, fl. 27; 04/1732/2202/04, fl. 47; APEBa, *LRT*, n.º 4, fl. 64v.

(41) AMRE, *Correspondance politique. Brésil*, v. 11, fl. 101.

(42) APEBa, *Saúde. Falecimentos, sepultamentos, 1831-85*, n. fl.

(43) Ver exemplos de anotações sobre licença para condução de defunto em seges, ACS, *LRO/Sé, 1797-1816*, fls. 26, 28, 31, 35v, todos de 1799.

(44) Debret, *Viagem pitoresca*, p. 30; Expilly, *Les femmes et les moeurs*, p. 43; Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 58; Kidder, *Sketches*, p. 174.

(45) APEBa, *IT*, n.º 01/66/83/01, fls. 41, 44; 05/2010/2481/05, fls. 4, 17 ss.; ACS, *LRO/Sé, 1797-1816*, fl. 343v; ACS, *LRO/Pilar, 1834-47*, fl. 14.

(46) APEBa, *IT*, n.º 01/65/81/02, fls. 4 ss.

(47) APEBa, *LRT*, n.º 17, fl. 162v.

(48) Vovelle, *Piété baroque*, p. 86; Oliveira, *O liberto*, p. 92 (crioula Jacinta); APEBa, *IT*, n.º 04/1709/2179/06, fl. 4; APEBa, *LRT*, n.º 21, fl. 51v.

(49) Queirós, *Prácticas exhortatorias*, p. 181; Santos, *Dissertação sobre o direito dos catholicos*, p. 15.

(50) APEBa, *IT*, n.º 04/1590/2059/05, fls. 6v, 35 ss.

(51) APEBa, *IT*, n.º 05/1963/2435/04, fls. 4, 26 ss.

(52) APEBa, *IT*, n.º 01/89/127/01, fl. 7; anônimo, "Chronica dos acontecimentos", pp. 49-50. Um registro de óbito em ACS, *LRO/Sé, 1797-1816*, fl. 343, define como "enterro público" o funeral do arcebispo d. Francisco de São Damásio Abreu, em 1816.

(53) Oliveira, *O liberto*, p. 90.

(54) Ibidem, pp. 89-90; Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 28.

(55) João J. Reis, "Magia jeje na Bahia", *Revista Brasileira de História*, 8: 16 (1988), pp. 71-2; Reis & Silva, *Negociação e conflito*, pp. 32 ss. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima sugeriu-me a possível relação entre Acú e Ikú.

(56) Juana E. dos Santos & Deoscoredes M. Santos, "O culto dos ancestrais na Bahia", in C. Moura, org., *Oloorisa* (São Paulo, 1981), pp. 158-62, 170.

(57) Para uma interpretação simbólico-estruturalista da morte ioruba, Juana E. dos Santos, *Os Nagô e a morte* (Petropólis, 1976). Ver também Ziegler, *Os vivos e a morte*; Júlio Braga, *Ancestralité et vie quotidienne* (Strasbourg, 1986); Roger Bastide, *Estudos afro-brasileiros* (São Paulo, 1973), cap. 6; Sérgio F. Ferreti, *Querebentan de Zomadonu* (São Luís, 1985), pp. 157-60.

(58) Apud Campos, "Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas", p. 14.

(59) Debret, *Viagem pitoresca*, pp. 184-5. Segundo Morais Filho, *Festas e tradições populares*, p. 188, a igreja de N. Sra. de Lampadosa era de uma irmandade de mulatos, mas servia de "necrópole fidalga dos africanos desta cidade" do Rio.

(60) Leslie Owens, *This species of property* (Oxford, 1976), p. 161; Richard Wade, *Slavery in the cities* (Oxford, 1964), pp. 169-70; Albert Raboteau, *Slave religion* (Oxford, 1978), pp. 230-1 e passim; Sterling Stuckey, *Slave culture* (Oxford, 1987), pp. 12, 93-4; Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, pp. 196-7. Funerais noturnos podem ter sido tradição africana, mas eram também tradição inglesa: Gittings, *Death, burial and the individual*, p. 93.

(61) Debret, *Viagem pitoresca*, pp. 181-6. Sobre a reverência dos negros a "príncipes" africanos escravizados na Bahia, Wetherell, *Brazil*, p. 5.

(62) Kidder, *Sketches*, p. 177.

(63) Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, pp. 9-10.

(64) Exemplar do *Correio* da BNRJ.

(65) Sobre os Estados Unidos, Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, p. 194.

(66) Thomas, *Le cadavre*, pp. 46-8; Gittings, *Death, burial and the individual*, pp. 167-8.

(67) João Borges de Barros, *Relação panegyrica das honras funeraes às memorias do muito alto, e muito poderoso senhor rey Fidelissimo d. João V* (Lisboa, 1753) (exemplar do CEB), pp. 9, 24 e passim. Sobre as exéquias de d. João V em Minas, ver Ávila, *O lúdico*, pp. 187-96, e Campos, "Considerações sobre a pompa fúnebre", pp. 6-10.

(68) Sobre este e os dois parágrafos seguintes, AMS, *Provisões Régias, 1811-29*, liv. 126.4, fls. 94-5v (essa cerimônia era praxe em funerais reais: nas exéquias de d. João V, ver Barros, *Relação panegyrica*, pp. 8 ss.); sobre o enterro de Jourdan, APEBa, *IT*, nº 1/67/84/1, fls. 31-42.

(69) Anônimo, "Chronica dos acontecimentos", pp. 60, 61.

(70) Ávila, *O lúdico*, pp. 197 ss.

(71) Sobre todo este episódio, ver devassa em APEBa, *Revolução, 1827-29*, maço 2855.

7
O ESPAÇO SAGRADO DO MORTO: O LUGAR DA SEPULTURA

Uma das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura certa. E o morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada. Morrer afogado, por exemplo. Na Polônia da segunda metade do século XIX, os afogados representavam a categoria de mortos mais freqüentemente transformados em "demônios". No interior do Brasil se reza "pras arma das onda do má", ou seja, pelos que morreram afogados. É um costume certamente aprendido do litoral, onde, no passado, não era doce morrer no mar. O negociante carioca Joaquim Luís de Araújo, residente na Bahia, fazia freqüentes viagens a Lisboa e temia morrer no trajeto. Em seu testamento de 1823 escreveu: "espero, na Misericórdia divina, eu morrer em terra". Três anos depois morreu no mar.[1]

Era importante morrer em terra firme, não para ser enterrado em qualquer lugar, mas em local sagrado. Durante muito tempo, entre os habitantes de Salvador, esse local foi a igreja. As igrejas se destacavam na arquitetura da cidade da Bahia, desenhando com suas torres os pontos altos da silhueta urbana. "Os mais belos edifícios são as igrejas, pois Deus passa e deve passar à frente de tudo", escreveu em 1833 o viajante francês A. Dugrivel.[2] Todavia, não só Deus e sua corte de santos nelas habitavam, mas também os mortos.

Assim como os cortejos fúnebres se identificavam com as procissões que tematizavam o enterro de Cristo, as sepulturas eram associadas com o local onde Cristo era senhor. As igrejas eram a Casa de Deus, sob cujo teto, entre imagens de santos e de anjos, deviam também se abrigar os mortos até a ressurreição prometida para o fim dos tempos. A proximidade física entre cadáver e imagens divinas, aqui embaixo, representava um modelo da contigüidade espiritual que se desejava obter, lá em cima, entre a alma e as divindades. A igreja era uma das portas de entrada do Paraíso.

Ser enterrado na igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham freqüentado ao longo da vida. Eles residiam no centro de deci-

sões da comunidade, decisões que testemunhavam e que talvez propiciassem. Pois as igrejas brasileiras serviam de salas de aula, de recinto eleitoral, de auditório para tribunais de júri e discussões políticas. Ali se celebravam os momentos maiores do ciclo da vida — batismo, casamento e morte. Ali, no interior daquelas altivas construções coloniais, os mortos estavam integrados à dinâmica da vida.

AS REGRAS DE SEPULTURA ECLESIÁSTICA

Para a Igreja, o lugar em si da sepultura não devia ser tomado pelos fiéis como recurso salvífico, em detrimento de suas boas obras em vida e dos sufrágios por suas almas na morte. As *Constituições* sinodais definiam as sepulturas no interior e adro dos templos católicos como um "costume pio, antigo, e louvável", assim justificado:

> como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir as Missas, e Offícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejão livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes [...] será aos vivos muy proveytoso ter memoria della nas sepulturas... (c. 843).

A Igreja patrocinava a aproximação física entre mortos e vivos com base na doutrina do Purgatório, destino da maioria dos que enfrentavam o julgamento individual, logo após a morte.

As *Constituições* não relacionavam o lugar de enterro com a ressurreição dos corpos após o julgamento universal, por ocasião do fim do mundo, embora o tema da ressurreição constasse, por exemplo, de um catecismo para escravos mandado redigir por d. Sebastião Monteiro da Vide e incluído no texto sinodal (c. 579). E, em meados do século XVIII, o padre Manuel Ribeiro da Rocha admoestava os senhores a cuidarem piedosamente dos cadáveres de seus escravos, ensinando: "quando honramos com a mortalha, com a sepultura, e com os funeraes, os corpos dos defuntos, entende-se que tudo isto fazemos protestando, e dando testemunho da fé, com que cremos na sua ressurreição [...]". No mesmo espírito, os irmãos de Santa Ifigênia, como vimos no capítulo anterior, reivindicavam enterros decentes em nome "da imortalidade de suas almas e da futura ressurreição de seus corpos". Se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente estivesse decomposto. E para essa integridade contava o local de sepultura. A preocupação desses católicos com o destino do cadáver passava ao largo do pensamento agostiniano de que "pouco importa que um corpo sem vida esteja aqui ou lá [...] pelo menos no que se refere à integridade de sua ressurreição".[3]

Segundo as leis do arcebispado da Bahia, todo católico tinha o direito de ser enterrado na igreja de sua escolha. Era tamanha a importância dessa escolha, que as autoridades eclesiásticas ameaçavam com a severa pena de exco-

munhão os religiosos que, por algum motivo, induzissem alguém a optar por sua igreja, capela ou convento. Se o indivíduo não tivesse indicado preferência em vida, ao morrer seria automaticamente enterrado em sua matriz paroquial, ou então na "sepultura de seus avós, e antepassados", caso a família possuísse jazigo próprio. As viúvas seriam sepultadas junto aos maridos, junto ao último marido "se forem duas, ou mais vezes casada" (c. 843, 845).

Os escravos foram motivo de particular preocupação de Monteiro da Vide ao organizar essas normas. Ele ameaçaria de excomunhão e outras penalidades os senhores que continuassem a "enterrar os seus escravos no campo, como se forão brutos animaes" (c. 844). A Igreja continuava às voltas com atitudes semelhantes cem anos depois de escritas essas palavras. Em 1813, o coronel Francisco Duarte da Silva seria denunciado em Ilhéus porque "não cuidou que seu escravo Matias, preto batizado, tivesse sacramentos e este morreu no desamparo, não o encomendou mas deixou ao tempo, de sorte que os cães e urubus o comeram junto à porta do dito senhor", o que fora "público e notório".[4]

Enquanto isso acontecia a escravos, os senhores podiam adquirir sepulturas especiais nas igrejas. Normalmente, as sepulturas acolhiam vários cadáveres ao longo dos anos, sendo reabertas à medida que eles se desintegravam. Essas covas eram anônimas, sem marcas que identificassem os mortos (sempre plural) que a ocupavam pagando "esmola", ou gratuitamente em caso de enterro no adro (c. 854). Mas havia covas que não eram assim, eram jazigos individuais ou de família adquiridos em caráter permanente. As *Constituições* as mencionam em várias passagens. As sepulturas perpétuas eram intransferíveis e só podiam ser concedidas pelo arcebispo da Bahia, que, concedendo-as, passaria provisão "em que se declare, que lhe fazemos graça daquella sepultura para elle, seus herdeyros, e descendentes, ou para limitadas pessoas, na forma que melhor nos parecer, e que dê o tanto de esmola, ou acostumada, ou taxada por Nós [...]". Privilégio ainda maior, o prelado podia permitir que esses jazigos se localizassem na capela-mor, ainda mais próximo de Deus (c. 855). A abertura de sepulturas nas igrejas devia ser feita com licença dos párocos, entre outras razões para que não acontecesse enterrarem-se cadáveres estranhos em jazigos perpétuos (c. 849).

Mas, se a Igreja, em troca de esmolas polpudas, cedia à "vaidade humana", também impunha limites. Proibia, por exemplo, que se levantassem "túmulos de pedra, ou madeira" sobre as sepulturas: "somente se poderá por huma campa de pedra, contígua com o mais pavimento, e tendo letreiro, ou armas [isto é, brasões] serão abertos na mesma campa, de maneyra que não fiquem mais altos que ella". Daí não termos em nossas igrejas, pelo menos até meados do século XIX, os túmulos monumentais encontrados em templos europeus. Além disso se coibia o desenho, sobre a pedra tumular, de cruzes, imagens de anjos, santos, os nomes de Cristo e Maria "pela reverencia que se lhes deve, para que não suceda fazer-se-lhe desacato, pondo-se-lhes os pés por cima". Finalmente, nada que expressasse "vaidade ou indecência" seria escrito sobre a sepultura (c. 852, 853, 854).

Nem todos os mortos tinham direito à sepultura eclesiástica. Ela era terminantemente proibida aos judeus, heréticos, cismáticos, apóstatas, blasfemos, suicidas, duelistas, usurários, ladrões de bens da Igreja, excomungados, religiosos enriquecidos (se tinham profissão de pobreza), aos refratários à confissão e à extrema-unção, infiéis, crianças e adultos pagãos. Os incluídos em algumas dessas categorias teriam sepultura eclesiástica caso reparassem material e/ou espiritualmente suas faltas. As interdições tinham um claro objetivo pedagógico: "para que vendo os vivos, que a Igreja castiga aos que commeterão em vida tão graves, e enormes peccados, separando-os depois de mortos da comunicação, e ajuntamento dos fiéis, se abstenhão de commeter semelhantes casos [...]". Por outro lado, o sínodo recomendava cuidadoso inquérito nos casos em que se devia negar o direito de sepultura, porque, explicava, "assim como hé de muyta honra o conceder-se, assim hé de grande escândalo o negar-se" a qualquer cristão (c. 857, 205).

Além das preces diárias dos devotos, os mortos seriam beneficiados todas as segundas-feiras com procissão de cruz alçada e o aspergir de água benta sobre os túmulos, fossem estes no interior ou no adro da igreja. Nas freguesias onde não houvesse freqüência nos dias de semana, as procissões seriam transferidas para os domingos. Em todos os casos, tais celebrações fúnebres não deviam chocar-se com dias de festas religiosas — um cuidado de separar o culto dos mortos do culto divino —, sendo transferidas para o dia seguinte (c. 864, 865).

Outras partes do regulamento diziam respeito a enterros em capelas particulares, à exumação de cadáveres para investigação judicial ou transladação de ossos. Em todos os casos exigia-se licença especial do arcebispo (c. 850, 851, 856).

A desobediência a essa legislação implicava penas pecuniárias e outras, até a excomunhão em alguns casos. Entretanto, concebidas no início do século XVIII, as regras foram sendo mudadas aqui e ali pela ação do tempo. Na época da Cemiterada, a própria Igreja baiana já condenava os enterros em seus templos, contra a vontade de seu rebanho. Mas, antes de chegar a esse impasse, um longo caminho seria percorrido.

AS COVAS NO CHÃO

Naquele tempo as igrejas não eram mobiliadas com bancos ou cadeiras, exceto alguns poucos às vezes, que eram encostados à parede. Os documentos falam de bancos levados pelos interessados para cerimônias de corpo presente — o que devia se repetir em outros eventos, como casamentos e batizados —, mas logo em seguida retirados. Os freqüentadores das igrejas oravam e assistiam a missas de pé ou ajoelhados e, quando cansados e quando fosse apropriado, sentavam-se no chão, isto é, sobre as sepulturas. Sintonizado em outra sensibilidade funerária, Arago escreveu com sarcasmo que no Brasil, durante as ceri-

29. "Os vivos passeiam sobre os mortos..."

mônias religiosas, "os vivos passeiam sobre os mortos". Estes ficavam em covas retangulares, com oito a seis palmos de fundo, cobertas com pedra de lioz, mármore ou madeira. As covas eram numeradas, para evitar que fossem abertas aquelas recentemente usadas. Para ajudar o processo de decomposição, cobriam-se os cadáveres com cal. Em seguida jogava-se terra, que era socada com pesadas calceteiras, conforme censuraram vários visitantes do Rio. Na Bahia Maximiliano não chegou a ver esses pilões em ação.[5]

De um modo geral, pessoas de qualquer condição social podiam ser enterradas nas igrejas, mas havia uma hierarquia do local e do tipo de sepultura. Uma primeira divisão se fazia entre o *corpo*, parte interna do edifício, e o *adro*, a área em sua volta. A cova no adro era tão desprestigiada que podia ser obtida gratuitamente. Ali se enterravam escravos e pessoas livres muito pobres. Eis uma pequena amostra referente à matriz da Penha:

Tabela 7

Enterros na igreja da Penha, 1834-6

Local	*Livres*	*Escravos*	*Total*
Corpo	20	9	29
Adro	2	16	18
Total	22	25	47

Apenas duas pessoas livres, ambas negras, foram enterradas no adro. Cadáveres de escravos podiam ficar no corpo da igreja, mas 64% deles tiveram covas do lado de fora. Até pelo menos 1819-20, fazia-se exceção para as crianças escravas, sempre enterradas no interior da matriz. Quinze anos depois já não encontramos a mesma atitude: independente da idade, defunto escravo ia para o adro.

Mas também sob o chão das igrejas os mortos se dividiam de maneira que refletia a organização social dos vivos. Uma primeira divisão se dava com a delimitação de locais específicos para os enterros promovidos pelas irmandades. Em 1731, frei Álvaro da Conceição Guimarães escreveu que, na igreja de São Francisco, a irmandade negra de São Benedito tinha "sua capela no corpo da mesma Igreja e sepulturas próprias para todos os Irmãos, tudo com muito asseio e perfeição". Tanto esses pretos como os da Irmandade de Santa Ifigênia usaram bastante o solo de São Francisco para enterrar seus confrades. Às vésperas da Cemiterada, os irmãos de São Benedito informavam, numa petição à Câmara Municipal, que possuíam túmulos também no consistório da igreja, "aonde enterravam os Cadavel dos seus Irmoens falecidos".[6]

As irmandades negras do Recôncavo também demarcaram o território de seus mortos dentro dos templos católicos. A do Senhor Bom Jesus dos Martírios possuía sepulturas no convento do Carmo de Cachoeira. Seu compromisso de 1761 chegou a especificar o local exato designado para enterro dos irmãos, "quatro Sepulturas [...] do Altar do Senhor [dos Martírios] para baixo [...]". O prior carmelita se comprometia a designar outras áreas para enterro dos irmãos, caso essas sepulturas se tornassem insuficientes com o tempo.[7]

Mas as próprias irmandades, bem como as paróquias, podiam fazer outras divisões do espaço a elas destinado. Os pretos do Rosário da Conceição da Praia, em seu compromisso de 1686, recompensavam com sepultura "das grades para dentro" os "irmãos zelosos e benfeitores da Irmandade [...] ou algum que deixe esmola suficiente". A expressão "das grades para dentro" significa além das grades que separam o corpo da igreja do espaço próximo ao altar, no caso o altar da padroeira da irmandade. Ser enterrado "além das grades" representava o privilégio de ficar mais perto dos santos de devoção ou mesmo de Cristo. Lê-se num registro da paróquia da Penha, de 1830, que, após receber todos os sacramentos, a viúva Luísa Maria da França morreu aos noventa anos. Vestiu-se-lhe uma mortalha branca e ela foi "sepultada nesta Matriz de N. S. da Penha *da grade para cima*, encomendada por mim, paramentado com pluvial roxo, pelos dois sacristãos, e dois sacerdotes mais, no ato da Irmandade do Santíssimo Sacramento, da qual era Irmã". D. Luísa cumpriu todos os preceitos de uma boa morte, desde morrer em idade avançada a ser sepultada em local privilegiado. E, ainda antes de finar, aliviou a alma libertando seus escravos e fazendo-os seus herdeiros.[8]

Ser enterrado próximo aos altares era um privilégio e uma segurança mais para a alma, atitude relacionada à prática medieval de valorizar a sepultura próximo aos túmulos de santos e mártires da cristandade. Acreditava-se que essa

30 e 31. Sepulturas reabertas em 1976, durante a reforma da igreja do Rosário das Portas do Carmo (Pelourinho).

intimidade contaria no momento do Juízo Final, além de favorecer a alma por ocasião do julgamento pessoal que se seguia à morte. Os pecadores renitentes podiam morrer mais descansados, mas tinham de ser pecadores com algum recurso. Os "irmãos zelosos e benfeitores", mencionados no Compromisso do Rosário da Praia, seriam aqueles que investissem consideráveis somas na irmandade, especialmente para a realização das festas anuais da padroeira.

As autoridades eclesiásticas tiveram uma atitude ambígua em relação a esse tipo de privilégio. Em 1766, a Irmandade do Santíssimo Sacramento de São Pedro, da vila de Nossa Senhora do Bomsucesso das Minas Novas, fez petição pedindo para ter oito sepulturas junto ao altar do Santíssimo, para lá enterrarem seus provedores e escrivães, e quatro no corpo da Igreja, para os irmãos comuns. A resposta foi negativa, mas a irmandade insistiu, alegando que o mesmo havia sido concedido à confraria de uma vila vizinha. E acrescentou que seu objetivo era, além de aumentar o "fervor e devoção", incentivar candidatos aos cargos de direção, recompensando-os pelos "grandes dispêndios que nela fazem". Apesar da oposição do vigário-geral, a irmandade terminou obtendo seis sepulturas no corpo da igreja para os irmãos e três para os mesários dentro da capela, mas "com declaração expressa, que serão abertas em distância de três côvados do último degrau do altar". A arquidiocese concedia, mas abatia no número de sepulturas e regulava a distância entre mortos e divindade.[9]

NOVAS DIVISÕES NO ESPAÇO DA MORTE

A confraria da Conceição do Boqueirão dos homens pardos incentivava a ocupação do cargo de juiz, concedendo-lhe o direito de "dar sepultura ou carneiro ao defunto que lhe parecer, assim como mulher e filhos".[10] Os carneiros representavam um outro mecanismo de estratificação espacial da morte.

Desde meados do século XVIII, algumas igrejas de irmandades mais abastadas introduziram carneiros para depósito de seus mortos. Com eles, as sepulturas se transferiram dos pavimentos para cavidades longitudinais que formavam paredes, geralmente nos subsolos das igrejas. Além de abolir a proximidade entre mortos socialmente diferentes, os carneiros acabavam com o contato entre o cadáver e a terra, um processo já iniciado com o enterro em caixão. A mudança representava uma revolução na idéia de equivalência do cadáver à terra como pó original, matéria primeira, concepção ainda comum no Brasil quando Ferdinand Denis nos visitou, entre 1816 e 1819.[11]

O carneiro redefiniu o lugar dos mortos no espaço sagrado e a relação, neste espaço, entre vivos e mortos. Estes deixariam de ser pisados e lembrados diariamente pelos freqüentadores das igrejas, tornando-se reclusos, ocultos àqueles que não se lembrassem de visitá-los naqueles subsolos. Longe das vistas dos vivos, os mortos agora também se separavam de seus santos de devoção e do senhor do altar-mor. A mudança marcava a separação entre o culto dos mortos e o divino, o que foi do interesse da Igreja, nunca tranqüila com a incon-

veniente mistura dos dois cultos na cabeça dos fiéis. Os carneiros representaram, sem dúvida, um passo importante na transição para o cemitério extramuros e para uma nova sensibilidade funerária, embora mantendo-se fisicamente parte do templo.

Carneiro vem do latim *carnarium,* depósito de carne. Num galicismo forte, em 1829 o escrivão da Ordem Terceira de São Domingos escreveu *charneira,* do francês *charnier.* A nomenclatura funerária longe estava de ser homogênea no período estudado, um período de transição. Na Bahia, inicialmente, carneiro designava o conjunto dessas sepulturas, passando na primeira metade do século XIX a designar as próprias sepulturas. O mesmo conjunto podia receber o nome de *catacumbas,* por lembrar os cemitérios subterrâneos dos primeiros tempos da era cristã. Com freqüência, o recinto dos carneiros também possuía covas de chão. Os registros da igreja do Pilar distinguem cuidadosamente "carneiros" de "pavimento dos carneiros" como locais de sepultura.[12]

Os carneiros da Santa Casa foram construídos na década de 1770, por baixo da sacristia, onde até então funcionava uma enfermaria do hospital. Em 1767, o provedor da Casa propusera que ali "se devia construir um carneiro de sepulturas pelas paredes, com seu cemitério de abobada no pavimento, em que se lançassem as ossadas [...]". O "cemitério de abobada" (ou coberto) era o local de depósito dos ossos retirados dos carneiros, que assim desocupados recebiam novos cadáveres; outros documentos designam esses ossuários como *sumidouros.* Aqui o que restasse de individualidade do cadáver sumia — não sei se com alguma cerimônia — entre os restos mortais da coletividade, nessa Bahia pré-individualista. Mas também isso estava mudando. Ao longo do século XIX foi-se difundindo o costume de as famílias abastadas guardarem os ossos dos seus mortos em urnas funerárias, às vezes levadas para casa. Era mais comum que as urnas ficassem nas igrejas, em cujos adros se expunham à visitação no dia de Finados. Essa reapropriação pelos vivos dos restos de seus mortos, agora reduzidos a ossos, parecia marcar a integração definitiva destes a seu mundo, algo semelhante ao "segundo enterro" estudado por Hertz.[13]

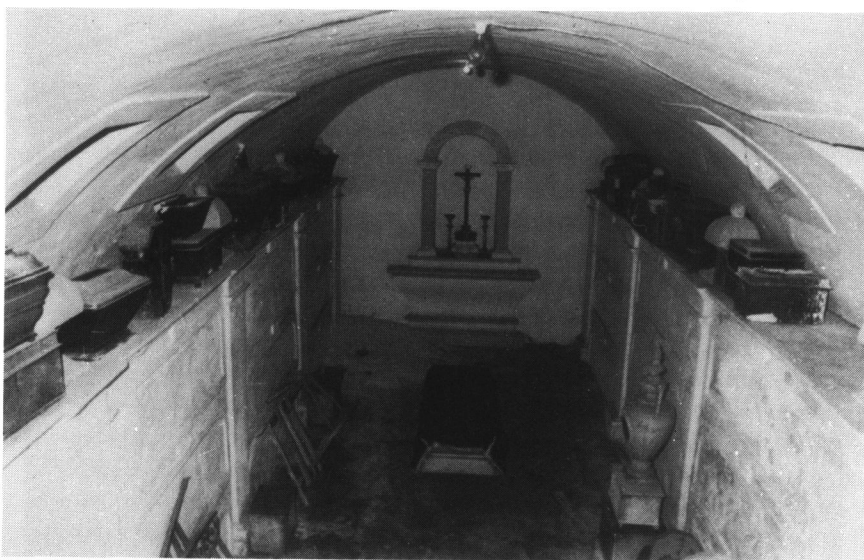
Todas as ordens terceiras da Bahia construíram seus carneiros ao longo do século XVIII. Sobre a Ordem Terceira de São Francisco, frei Jaboatão informaria: "não lhe faltando todas as oficinas necessárias, como são cemitério ou carneiro de abobada por baixo da capela mor". Entretanto, em 1787, a mesa decidiria transferir seus carneiros para um armazém desativado sob a sacristia. Antecipando-se às idéias higienistas na Bahia, os irmãos assim justificavam a mudança: "afim de se fecharem as sepulturas da Igreja e ficar esta com mais aceio". Favorecendo a idéia de separação entre culto divino e culto fúnebre, os terceiros diziam querer se aproximar das práticas então em voga na Europa, onde tinham "as Igrejas os seus respectivos Cemitérios ficando mais puras para o Culto do Senhor".[14] "Mais puras": essa expressão, que parece referir-se apenas à limpeza do espaço físico, deve também ser tomada no sentido de pureza ritual.

No início do século XIX, Lindley fez uma descrição detalhada dos carneiros da ordem franciscana, elogiando sua organização:

é notável por seu arrumado cemitério, consistindo em duas fileiras de pequenos carneiros emoldurados, três camadas cavadas superpostas, cada carneiro destinado a conter um caixão, que uma vez ali depositado, as extremidades do carneiro são lacradas. Os carneiros são numerados e caiados, e suas molduras realçadas com limpa coloração: um largo corredor pavimentado em mármore preto e branco os atravessa e ao fundo está uma tapeçaria com uma imagem de Religião. O conjunto é mantido notavelmente limpo e bem ventilado pelas janelas perto do teto, que se abrem para o jardim; ao mesmo tempo, a folhagem das bananeiras afasta os raios de sol e lança uma luz solene sobre esta tristemente agradável morada da morte.[15]

A Ordem Terceira de São Domingos construiu seus carneiros em alguma data entre 1737 e 1748. Em 1817 foram remodelados depois que a velha, estreita e íngreme escada de acesso desmoronou sob os pés de irmãos que carregavam a tumba, "com bastante detrimento em semelhante ato", segundo relato do escrivão de 1829. Resolveu-se então consertar "a indecência em que se achava o referido carneiro", fazendo uma reforma geral. Os ossos foram retirados das sepulturas e depositados no sumidouro da irmandade, as molduras dos carneiros foram recuperadas, a velha escada de madeira foi substituída por uma de pedra mais segura, o arco da porta foi ampliado para permitir maior claridade, se construiram um altar e uma urna para cerimônias de sepultamento e a porta foi substituída por uma grade para favorecer a circulação de ar.
Nos carneiros se sepultavam os irmãos dominicanos, mas a nave da igreja continuava a receber cadáveres. Um inventário dos bens da irmandade, feito em 1829, incluía "uma tampa pintada de botar por cima das sepulturas".[16]

Os carneiros foram concebidos como um tipo de sepultura privilegiada. Os carneiros da Santa Casa foram construídos para o enterro de seus defuntos "porque hoje se experimenta serem enterrados no claustro, nas mesmas sepulturas em que se sepultam os pobres enfermos do Hospital, de tão várias condições", escreveram seus dirigentes em 1767. O objetivo dos carneiros então seria pôr fim a essa promiscuidade social entre os mortos da Santa Casa. Em 1823, a exclusividade do uso dos carneiros pelos irmãos da Misericórdia foi reiterada, por ocasião de se ter ali enterrado equivocamente uma recolhida. Lembrou então a mesa que todas as recolhidas, inclusive as superioras do recolhimento, teriam sepultura no claustro. Por outro lado, se em 1767 se admitia o enterro dos doentes pobres do hospital no claustro, com o tempo eles passaram a ser levados ao cemitério de escravos do Campo da Pólvora. O claustro ficou só para as recolhidas.[17]

Mas dentro dos próprios carneiros da Santa Casa, conforme o plano de 1767, haveria uma reclassificação dos mortos, pois os cadáveres dos provedores ocupariam aqueles situados ao lado do oratório. Atitude semelhante seria adotada vinte anos mais tarde pelos terceiros de São Francisco, cujo planejado carneiro teria "com distinção seis sepulturas para os Irmãos que houvessem de ter servido o cargo de Ministros".[18] Os confrades assim transferiam para o túmulo, e talvez para o além-túmulo, as hierarquias de suas comunidades religiosas.

32. Carneiros da Ordem Terceira de São Domingos.

As igrejas paroquiais e conventuais seguiriam com o tempo a trilha das irmandades. A de São Francisco, por exemplo, desde pelo menos o final do século XVIII, enterrava os mortos no pavimento e em carneiros. Pelos altos preços registrados em seu livro de contas, os carneiros eram para os mortos de uma certa classe. Também na matriz da Vitória se enterravam os mortos em pavimentos e carneiros. Infelizmente não temos os preços, mas o livro de óbitos registra que os funerais mais solenes terminavam em carneiros. Por exemplo, em setembro de 1835 uma mulher casada, amortalhada de preto, foi acompanhada de treze sacerdotes, além do vigário de pluvial, e "enterrada nos carneiros da Freguesia da Vitória". Quinze dias depois foi também ali enterrado por nove padres o comandante do forte da Barra, tenente Manuel Cardoso Tavares.[19]

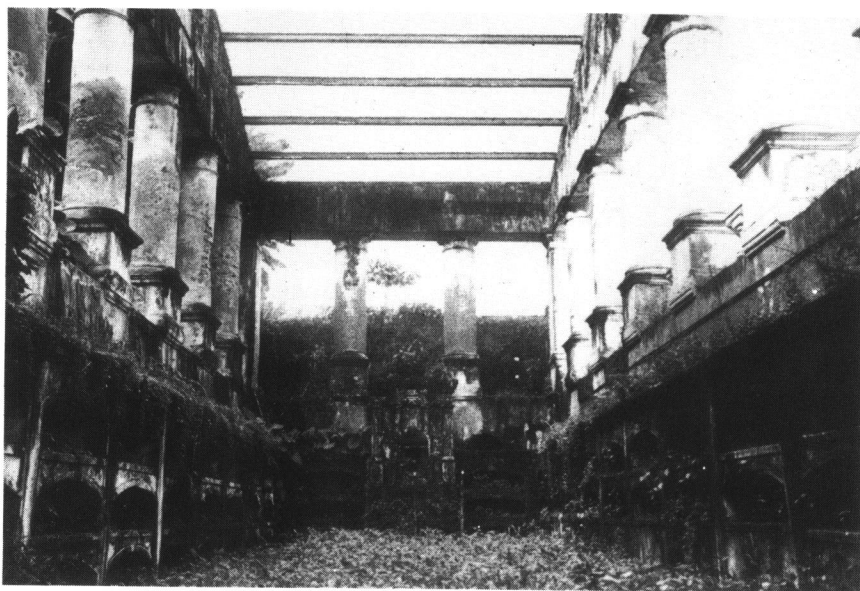
Os carneiros da matriz de Nossa Senhora do Pilar foram concebidos nos últimos anos do século XVIII "para melhor decência e aceio da dita igreja", conforme decisão da mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento local. Sua localização e sua planta se distinguem das outras na Bahia. A obra foi levantada no adro em frente ao templo e decorada por um conjunto neoclássico de colunas, em 1802. Assim, em 1835-6 não se enterravam mais os mortos dentro da igreja do Pilar, cujo chão estava ladrilhado e fechado a eles, desde a primeira década do século. O novo cemitério se dividia em "pavimento dos carneiros", "carneiros da fábrica da matriz" e "carneiros da Irmandade" do Santíssimo Sacramento, divisão que respeitava uma hierarquia: no pavimento se

33. Igreja do Pilar...

enterravam os pobres, nos carneiros os abastados. Em 14 de maio de 1836, um marinheiro português registrado apenas como José, morto a bordo do patacho *Farol do Porto* aos sessenta anos de idade, "depois de encomendado como pobre pelo Padre e sacristão foi sepultado no Pavimento dos Carneiros". Em 4 de janeiro de 1836, Francisco Inácio de Cerqueira Nobre, branco, casado, foi acompanhado faustosamente por 27 padres à sepultura nos carneiros da irmandade.[20]

Mas os verdadeiramente poderosos iam ocupar jazigos perpétuos.

SEPULTURAS PERPÉTUAS

Os jazigos perpétuos são, atualmente, talvez o único testemunho *in loco* da antiga tradição de enterros no interior das igrejas. Sua posse era, como bem colocou Clarival do Prado Valladares, "privativa de uma elite mandatária absoluta". Uma inscrição na igreja da Vitória, feita tempos depois do sepultamento, identifica a sepultura do genro de Diogo Alvares, o "Caramuru": "Aqui jaz Affonso Roiz natural de Obidos o primeiro homem que cazou nesta igreja no anno de 15... com Magdalena Alvares filha de Diogo Álvares Correia, primeiro povoador desta capitania. Falleceo o dito Affonso em 1561". Lá também está sepultado João Marante, marido de d. Isabel Rodrigues, neta de Caramuru. Na antiga Sé, já demolida, tiveram jazigos perpétuos muitos arcebispos da Bahia,

34. ... e seus carneiros.

como o organizador das *Constituições primeiras*, d. Sebastião Monteiro da Vide, falecido em 1722.[21]

A concessão de jazigos perpétuos freqüentemente recompensava doações feitas ao templo. Assim foi com os fundadores de capelas. Um jazigo de família na capela da Vitória, depois matriz da freguesia do mesmo nome, traz a inscrição: "Sepultura do Capm. Francisco de Barros fundador desta capela e igreja e de seos herdeiros, falecido a 9 de novembro de 1621". Na atual Catedral, antiga capela do Colégio dos Jesuítas: "Sepultura do Governador Mem de Sá que faleceo aos 2 de março de 1572, insigne benfeitor deste collégio". Muitas vezes, ao privilégio de sepultura perpétua se juntava o de enterro próximo ao altar-mor, como o do coronel Domingos José de Carvalho "e seus parentes" nesse mesmo templo, que a Irmandade do Santíssimo Sacramento local "lhe designou pelos muitos benefícios que sempre lhe fez". Da mesma forma, em frente ao altar-mor do recolhimento de Nossa Senhora dos Perdões foi enterrada d. Ana de Sousa de Queirós Silva, "viúva do mestre de campo Theodosio Gonçalves Silva que forão benfeitores deste Recolhimento e faleceu em 1 de abril de 1812 e [a sepultura] pertence mais aos seus parentes que nella quizerem descançar".

São muitas as lápides decoradas com brasões de família, como a de Bernardino José Cavalcânti Albuquerque de Aragão, falecido em 1813, e de "sua mulher, seus filhos e descendentes", na igreja do convento de Santa Teresa. Além dos brasões nobiliárquicos, colocavam-se os títulos estamentais e funcionais

35. A elaborada lápide da sepultura,
na antiga Sé,
do arcebispo dom Luiz de Figueredo.

com evidente objetivo de glorificação do morto. Aos que lhe pisavam todos os dias, o defunto Bernardino José anunciava ter sido cavaleiro da Ordem de Cristo e coronel de regimento das milícias das Três Vilas de Cachoeira, Maragojipe e Jaguaripe. Philippe Ariès observou, a propósito, que esse tipo de epitáfio não é "o signo do lugar do enterro, mas a comemoração do defunto, imortal entre os santos e célebre entre os homens".[22]

Contudo, alguns proprietários dessas sepulturas especiais, poderosos em vida, faziam inscrever sobre suas lápides expressões de humildade. Morto em 1721, o ocupante de uma sepultura do mosteiro de São Bento pede aos que passam: "Aqui jaz João José de Sáa Mendonça, diz hum Padre Nosso e Húa Ave Maria pela sua alma". Na sepultura ao lado, o historiador e senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa confessa: "Aqui jaz um peccador". Alguns registram suas armas e títulos junto a locuções piedosas, como o inquilino de uma cova na capela-mor da igreja de Santa Teresa: "Jaz aqui o grande pecador Francisco Lamberto. Indigno Provedor Mor da Fazenda Real deste estado. E das mais ocupasois que nela servio do ano de 1682 thé o de 1704 em que faleceu pede a Quem passar se lembre de sua alma".

A maioria das lápides é pobre em informação sobre seus ocupantes, parecem apenas títulos de propriedade. O único antigo jazigo privado da igreja do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, informa secamente: "Sepultura perpétua do R. Pe. José Vieira da Mota Anno D. 1758". Nenhum morto defendeu a exclusividade de seu túmulo tão enfaticamente quanto aquele enterrado próximo ao altar-mor do convento de Santa Teresa no ano de 1775: "Sepultura própria do Rdo. Conego o Dr. Dezembargador Jozé Correa da Costa, aqui não se enterrará pessoa alguma". O epitáfio do desembargador se destaca como exemplo de isolamento estamental na morte.

OS PEDIDOS DE SEPULTURA

Muitos baianos, antes de morrer, designavam em testamento a igreja onde desejavam ser enterrados. O quadro seguinte mostra a distribuição dos pedidos feitos por 210 testadores, nas três décadas e meia que antecederam a Cemiterada. Divididos em dois períodos, com 1823 (ano da independência baiana) marcando a linha divisória, temos o seguinte resultado:

Tabela 8
Tipo de templo pedido para sepultura, 1800-36

Tipo de templo	*Primeiro período 1800-23 (%)*		*Segundo período 1824-36 (%)*		*Total (%)*	
Irmandade	47	(44,8)	34	(32,4)	81	(38,6)
Igreja matriz	17	(16,2)	24	(22,9)	41	(19,5)
Outros	23	(21,9)	20	(19,0)	43	(20,5)
Sem indicação	18	(17,1)	27	(25,7)	45	(21,4)
Total	105	(100)	105	(100)	210	(100)

Os números indicam que a irmandade se manteve como importante ponto de referência por todo o período, apesar da forte tendência ao declínio. Ainda que não se encontrassem em seus melhores dias à época da Cemiterada, as irmandades continuavam sendo o local mais desejado para o enterro. Ademais, embora não explicitassem, os testadores muitas vezes escolhiam ser enterrado em igrejas matrizes e conventuais porque lá estavam suas irmandades. Muitos ex-escravos escolhiam as igrejas da Conceição da Praia, de São Francisco e do Carmo, porque nelas funcionavam importantes irmandades de cor.[23]

Somados aos pedidos de sepultura em capelas de irmandades, os pedidos de sepultura nas matrizes paroquiais, que cresceram entre um período e outro, revelam que o espírito de comunidade se projetava além da morte. As pessoas queriam ser enterradas em território conhecido, no ambiente em que viveram, próximas daqueles com quem compartilharam a vida. D. Jerônima Maria dos Santos foi enfática em 1836: "Declaro que quero ser sepultada na Igreja Matriz do Passo, que é minha freguesia [...]". Jacinta Teresa de São José quis ser enterrada na mesma freguesia em que vivera (na rua da Gameleira), sobretudo a mesma em que nascera: "Quero que meu corpo seja sepultado na Freguesia de São Pedro Velho, por me ter batizado nela", ditou em 1828. Nascimento e morte, começo e fim, convergiam para o mesmo lugar, marcando o fechamento do círculo do tempo com uma promessa de reinício.[24]

A escolha de outras igrejas parece estar ligada a devoções específicas, mas aqui também encontramos a demarcação de uma territorialidade doméstica. O capitão José Pestana de Paiva, fazendeiro em Açu da Torre, em 1826, apresentou duas opções, o convento do Carmo, se morresse em Salvador, ou a capela que estava construindo em sua fazenda, se ali morresse. Num ou noutro caso, registrou com clareza a vontade de ser sepultado "perto da minha morada". Em 1828, Antônia Severina de Barbuda Lobo escolheu para sepultura a igreja da Piedade, vizinha a sua casa. E d. Ana Francisca da Purificação, viúva, ditou em 1814: "que o meu corpo amortalhado em hábito branco seja sepultado na Matriz de Nossa Senhora da Vitória ou em outra qualquer igreja que ficar mais perto [...]". A valorização da proximidade entre casa e cova sugere que a morte era entendida como continuidade e não ruptura. Morria-se para a vida eterna, que se desejava alcançar pelo caminho mais curto. Em 1832, Zeferino dos Santos Filgueiras não quis percorrer muito chão até a sepultura, que seria "naquela Igreja que estiver mais perto do lugar em que eu falecer". Em 1836, um padre escreveu: "na Igreja em que falecer".[25]

Alguns testadores, além de escolher a igreja, cuidaram de indicar o exato local de sua sepultura nela. Uns fizeram disso um gesto de humildade, uns optaram pela reunião familiar, outros pela associação com o sagrado. O africano liberto João Pedro do Sacramento, dono de um escravo e um casebre na rua dos Ossos, tendo sido escravo do convento das Mercês, quis aí ser enterrado. Em 1833, instruiu que seu corpo fosse amortalhado de branco e conduzido sem qualquer pompa para lá ser "sepultado no lugar mais inferior". Acontece que, nas Mercês, qualquer lugar talvez fosse ainda bom demais para o cadáver de

um africano, e João Pedro terminou indo para a Irmandade do Rosário dos Quinze Mistérios, igreja de pretos da freguesia onde residia.[26]

Outro que parece ter feito um voto de humildade na escolha da sepultura foi o padre Salvador de Santa Rita, aquele que no capítulo anterior quis ser enterrado "ocultamente". Sua cova, pediu ele, seria na entrada da porta da igreja do Passo. Nesse espaço-fronteira entre a Casa de Deus e a cidade dos homens, o padre seria pisado diariamente pelos fiéis, mostrando-se indigno de um convívio mais próximo com o sagrado. Mas quem sabe imaginasse que sua modéstia seria recompensada, não só diretamente por Deus, mas pela mediação dos fiéis que, chegando à igreja, poderiam beneficiar com suas orações o primeiro morto com quem cruzassem. Mas a estratégia não era segredo de padre. Em 1828, Francisco Gonçalves de Castro recomendou medida semelhante: "Declaro que meu corpo será amortalhado em hábito branco e sepultado da parte de fora na porta principal de minha freguesia", na ilha de Itaparica.[27]

Outros testadores fizeram o caminho inverso, buscando a intimidade divina. A expressão "das grades para cima" freqüentou alguns testamentos. Rita Constância dos Anjos foi mais original. Em 1829, pediu ao marido, senhor de engenho, um funeral sem as "pompas do mundo" e uma cova debaixo da pia de água benta da igreja de São Francisco. Provavelmente pensava em lavar a alma nos respingos que cairiam sobre sua sepultura. Mais comum eram as solicitações de enterro próximo a santos de devoção. Membro da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa, entre muitas outras, Antônio Álvares Moreira pediu em 1813 para ser enterrado em sua capela "debaixo do altar da mesma Senhora". Seis anos depois, a noviça Antônia Joaquina do Bonfim quis reunir-se aos pais, sem esquecer que a sepultura deles ficava junto ao altar de Santa Isabel, na Ordem Terceira de São Francisco. Ela quis repousar ao lado dos pais e da santa.[28]

Filhas solteiras desejavam juntar-se aos pais, um retorno à origem, já que não originaram novas gerações. D. Inácia Pereira de Macedo Pitta quis ser enterrada na matriz de Matoim, "na mesma sepultura em que foi enterrada minha mãe", conforme instruiu a seu irmão em 1810. E pais seguiam atrás de filhos que, idos antes deles, romperam o fluxo normal do ciclo de vida familiar. O português Francisco Joaquim Pereira Caldas determinou em 1836 que, morrendo em Salvador, seria "sepultado na catacumba em que se acha minha filha Dona Emília Rosa Moreira, ou em outra qualquer se ocupada estiver ao tempo do meu falecimento". A filha, observe-se, não ocupava jazigo de família, mas uma cova comum registrada na memória do pai.[29]

Os pedidos de reunião familiar na morte eram comuns entre os testadores mais abastados, cujos túmulos estampavam emblemas de linhagens poderosas, que se pretendiam perpétuas. "O túmulo patriarcal", escreveu Gilberto Freyre, "o jazigo chamado perpétuo [...] o que mais exprime é o esforço, às vezes pungente, de vencer o indivíduo a própria dissolução integrando-se na família, que se presume eterna através de filhos, netos, descendentes, pessoas do mesmo nome." O caso do morgado da Casa da Torre, coronel Garcia d'Ávila Pereira de Aragão, é interessante por ele cogitar de uma alternativa à cova clânica. Casado

duas vezes, mas sem herdeiros legítimos, ele nem chegaria a viver com a segunda mulher, preferindo a companhia de suas escravas. Ao testar em 1801 declarou: "se falecer na cidade da Bahia quero ser sepultado no convento de N. Sra. do Carmo e na sepultura de minha primeira mulher, sem embargo de ter jazigo no convento de São Francisco, e sendo nesta casa na mesma sepultura em que se acha jazendo meu pai". O coronel terminou morrendo na cidade, mas a família desobedeceu a sua determinação, enterrando-o em São Francisco. Entre afetividade pessoal do morto e tradição familiar, esta acabou prevalecendo. Seu sucessor, José Pires de Carvalho e Albuquerque, seguiu a tradição, determinando que seria enterrado na igreja de São Francisco, "na sepultura da Casa".[30]

Eram freqüentes os pedidos de maridos e esposas para serem enterrados juntos, aliás, seguindo orientação da Igreja. Em 1818, Joaquina Inácia da Silva Freire declarou: "meu corpo será sepultado na sepultura que tem o dito meu marido na Igreja do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo". O marido, dr. Diogo Ribeiro Sanches, ainda vivia e foi eleito testamenteiro pela mulher. Em 1823, João Antônio da Silveira deixou que a sogra definisse tudo sobre seu funeral, exceto que deveria ser sepultado das grades para cima, na cova 55 da Ordem Terceira de São Francisco, jazigo de sua finada esposa. Em 1835, um irmão e ex-mesário da Ordem Terceira do Carmo, abdicando de seu lugar entre outros irmãos mortos, seria enterrado na matriz do Passo, "para onde pedia que o queria ser por ali também achar-se o cadáver de sua mulher", lamentou o escrivão da ordem.[31]

Viúvo três vezes, o tenente-coronel Inocêncio José da Costa, português, em 1804 indicou para seu enterro a Ordem Terceira do Carmo, "donde se acham sepultadas as minhas mulheres com quem fui casado". Mas não foi tudo o que ordenou sobre o assunto. Ele abriu a alma como nenhum outro testador. Tendo sido prior de sua ordem por vários anos, não se furtou a usar isso para tentar abrir uma sepultura no chão do carneiro, "junto a em que foi enterrada a última minha consorte D. Rita Gomes da Silva, para demonstração do muito que de mim foi estimada". Caso esta vontade não pudesse ser cumprida por resistência dos irmãos terceiros, ele recusava um outro lugar na ordem. Ou em outras irmandades de que era membro, inclusive a Santa Casa. Seu corpo deveria ser enterrado na capela dos Aflitos, "em uma sepultura que fique no meio da porta principal da igreja para quem entrar nela se lembrar da minha fragilidade, e de que não fui nada neste mundo". O discurso do tenente-coronel português oscila entre a afetividade pessoal, a que deu primazia, e a humildade cristã, que tomou como consolação. Parecem sinais divergentes. Se se tratava de buscar a salvação, a segunda opção afigura-se mais segura, mas o militar decidira que conquistar a glória seria reencontrar sua estimada mulher no outro mundo.[32]

Às vésperas da Cemiterada, a família já definia com mais freqüência o funeral dos testadores. É o que sugere o crescimento de 17,1% para 25,7% daqueles que não indicaram onde seriam enterrados, deixando a escolha para testa-

menteiros, em geral parentes. A atitude, em muitos casos, estava ligada à confiança cultivada no afeto, e não era novidade do século, nem moda européia. "O meu funeral e enterramento", escreveu em 1790 o africano Francisco Nunes Morais, "deixo todo à eleição da dita minha mulher por que confio do seu amor e da boa sociedade que sempre fizemos, obrará por mim aquilo mesmo que eu obraria por ela se a sobrevivesse." A reciprocidade conjugal é uma alusão constante nesses testamentos. Mas nessa hora também contavam as amizades fortes, como a que havia catorze anos unia a velha africana Maria da Conceição e a parda Rosa Eufrásia da Conceição, amigas e, pelos nomes, irmãs de devoção. A africana indicou como testamenteira a parda, que "sempre me tratou com muita delicadeza em todas as minhas enfermidades", e instruiu que seria sepultada "na igreja que minha testamenteira quizer".[33]

Fosse na irmandade, na igreja paroquial ou devocional, ou numa escolhida por parente ou amigo querido, as pessoas desejavam ficar nos templos de sua cidade depois de mortas. Destino certamente inesperado e indesejado foi o de Joaquina Maria de São José, que teve morte repentina numa viagem a Santo Amaro, e lá ficou enterrada. Ela era associada à Irmandade de Jesus Maria José, no convento do Carmo, onde pediu para ser sepultada em 1819. Ou o destino do capitão de navio negreiro Luís Pereira Franco, "don Luís" em Porto Rico, no Caribe, onde aportou enfermo e logo veio a falecer, com um testamento em que encomendava seu corpo "a la tierra de que fue educido, el cual quando cadaver será sepultado en el lugar destinado en esta plaza para este efecto [...]". Nascido em Portugal, o capitão vivia entre o mar e a Bahia, porto em que tinha família. Morto em território estranho, entre igrejas estranhas, não importava onde seria enterrado, restando-lhe apenas o consolo da comunhão universal no pó: "la tierra de que fue educido[...]".[34]

A DISTRIBUIÇÃO DOS MORTOS ENTRE AS IGREJAS

Em 1835-6, os 3060 mortos de Salvador foram enterrados em 41 igrejas, um antigo cemitério de escravos mantido havia muito pela Santa Casa, e outros pequenos cemitérios criados ao longo da era colonial e principalmente após a Independência. A tabela 10, no final deste capítulo, que mostra essa distribuição em detalhe, confirma que a maior parte da população livre teve sepultura nas matrizes paroquiais e irmandades. As igrejas conventuais enterravam pouco na época da Cemiterada, com exceção da de São Francisco.

A grande maioria dos baianos era enterrada nas igrejas de suas próprias freguesias. Tomemos a freguesia da Sé como exemplo. Em 1835-6, a Sé sepultou 71,3% de seus habitantes em sua matriz e em São Francisco; esta recebeu 31%, aquela 40,3%. Num distante terceiro lugar vinha a hoje desaparecida igreja dos Pardos de Nossa Senhora de Guadalupe (demolida em 1857), com 7%.[35] A lista das outras igrejas usadas pelos fregueses da Sé é grande: Ordem Terceira

de São Francisco, Misericórdia, São Pedro dos Clérigos, Ordem Terceira de São Domingos. Igrejas fora da freguesia foram também usadas: Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, São Pedro, Santana, convento do Carmo, Conceição da Praia, Piedade, Aflitos, Rosário de João Pereira, Ordem Terceira do Carmo, Barroquinha. A busca de igrejas de fora era relativamente comum.

Exatamente porque havia essa possibilidade de trânsito entre uma freguesia e outra, a igreja de São Francisco aparece como a que mais enterrou gente naqueles dois anos. Se a matriz da Sé acolheu a maioria de seus paroquianos, foi São Francisco que mais recebeu mortos porque, aos paroquianos da Sé, se somaram outros de fora. Assim, esta igreja recebeu 44,5% dos cadáveres sepultados na paróquia, enquanto a matriz recebeu 33,1%.

Na maioria das freguesias, cabia à sede paroquial receber a maior parte dos mortos, mas as proporções variavam. As matrizes de São Pedro e do Passo enterraram respectivamente 72,9% e 57,3% das pessoas dessas freguesias. As matrizes de Brotas e da Conceição da Praia enterraram 100%, caso excepcional por serem as únicas igrejas naquelas paróquias, exceto a pequena capela do Corpo Santo, na Conceição. Como a opção nesta última freguesia era pouca, 16% de seus paroquianos foram para igrejas de fora, a maioria para São Francisco.

Entre as matrizes, as que sepultaram menos, proporcionalmente, foram as de Santo Antônio e de Nossa Senhora da Penha. Em ambos os casos, dois pequenos cemitérios — o do Rosário dos Quinze Mistérios e o da Massaranduba — abrigaram a maioria dos mortos.

As irmandades de pretos e pardos, aliás, despontam como os locais mais procurados depois das matrizes, o que era natural numa cidade majoritariamente negra. Na freguesia do Passo destacava-se o Rosário dos Pretos; na da Sé, Nossa Senhora dos Pardos de Guadalupe; na freguesia de Santo Antônio, o Rosário dos Pretos dos Quinze Mistérios e Nossa Senhora dos Pardos do Boqueirão; na de São Pedro, o Rosário dos Pretos de João Pereira e Nossa Senhora da Barroquinha. Essas seis igrejas sepultaram dez vezes mais gente do que todas as ordens terceiras e a igreja da Misericórdia reunidas, mais um indicador do caráter elitista destas.

O local de sepultura era um aspecto importante da identidade do morto. Falar de funeral incluía sempre dizer quem era o morto, quando tinha morrido e onde fora enterrado. O autor da "Chronica" registrou onde foram enterrados tanto as personalidades da cidade quanto seus conhecidos e parentes, inclusive o pai e a mãe. A mesma igreja de São Pedro Velho que recebeu o general Congominho de Lacerda em 1811, recebeu o campeiro — que fazia pedras tumulares — Antônio Muniz Barreto, única vítima do bombardeio da cidade pelos rebeldes do forte do Mar, em 1833. A Sé sepultava bispos e pobres, São Francisco enterrava senhores de engenho e escravos. Como nos cemitérios modernos, o que principalmente definia o mapa social do espaço funerário não era a igreja, mas o tipo de sepultura, se no adro ou no corpo do templo, perpétua ou co-

mum, de irmandade ou não, perto ou longe dos altares, em carneiros ou no chão.[36]

No entanto, havia também uma estratificação entre os templos. É evidente, por exemplo, que na maioria das freguesias as irmandades negras sepultavam proporcionalmente mais escravos do que as outras igrejas. Algumas igrejas serviam mais a livres, outras a libertos. Se em igrejas como a Sé, São Francisco, São Pedro, Conceição da Praia, a maioria das matrizes, eram enterrados mortos de toda extração social, o que dizer das igrejas menos freqüentadas? Não podemos circular por todas elas, mas tomemos alguns exemplos.

Há fortes indícios de que a igreja do convento da Piedade, na freguesia de São Pedro, atraía mortos da elite. Lá funcionava a aristocrática Irmandade de Nossa Senhora da Piedade. De uma amostra de dezessete pessoas ali enterradas em 1835-6, apenas uma era escrava, nenhuma liberta. Entre os livres, só uma criança de quatro meses, filho legítimo, era parda; os demais eram brancos. Entre estes, os franceses Fernando Cícero, 21 anos, residente na freguesia da Sé, que morreu afogado no Dique e foi à sepultura acompanhado por cinco padres; e Luís Frederico Gomes, cinqüenta anos, também da Sé, morto de apoplexia e também enterrado por cinco padres. A relativa afluência dos que receberam sepultura na Piedade se reflete em que doze dos dezessete foram acompanhados por cinco sacerdotes ou mais. Quatro usaram mais de dez padres. Um português, casado, mais de cinqüenta anos, foi, amortalhado de são Domingos, acompanhado à Piedade pelo pároco vestido de pluvial e vinte padres em 19 de março de 1835.[37]

Por outro lado, o enterro numa capela de irmandade negra podia ser bom para a alma, mas não era socialmente prestigioso. Talvez não tenha sido outra a razão por que, em agosto de 1834, a patriótica Sociedade Federal transladou "processionalmente" da igreja do Rosário das Portas do Carmo para a matriz de Santana os "ossos do Benemérito Tenente Aguiar, morto em defesa da Pátria na luta da nossa Independência". Entre outras autoridades, estavam presentes a este "segundo enterro" os vereadores de Salvador.[38]

A freguesia de Santo Antônio Além do Carmo apresenta talvez o perfil mais segregacionista:

Tabela 9
Enterros na freguesia de Santo Antônio, 1835-6

Igrejas	*Livres/Libertos*	*Escravos*	*Total*
Quinze Mistérios	92	71	163
Boqueirão	127	4	131
Matriz	13	5	18
Outras	5	1	6
Total	237	81	318

Quase 90% dos escravos foram para a capela dos Quinze Mistérios, e os não escravos lá enterrados eram libertos em sua maioria. Segundo dados não incluídos na tabela 9, a distribuição por cor/etnia dos mortos de Santo Antônio revela uma forte tendência a uma concentração dos enterros de brancos no convento do Carmo, na vizinha freguesia dos Passos, de pardos no Boqueirão e de negros na capela dos Quinze Mistérios. Só identifiquei um crioulo enterrado no Boqueirão, enquanto o Carmo, por exemplo, enterrou dois crioulos e dois africanos que residiam em Santo Antônio. No Rosário dos Quinze Mistérios, só reconheci um branco e quatro pardos; os demais eram pretos libertos.

Os poucos brancos enterrados em igrejas negras, em 1835-6, eram provavelmente pobres. Porém, dez anos antes, em 1826, a igreja do Rosário de João Pereira recebeu um branco de peso, o marechal José Inácio Acciavoli de Vasconcelos. Senhor de engenho em Itaparica, dono de pelo menos 209 escravos — que em 1822, mesmo ano em que escreveu seu testamento, se rebelaram em protesto contra a nomeação de um feitor malquisto —, esse homem procurou a salvação pedindo seu sepultamento numa igreja de negros, por cuja padroeira tinha "especial devoção". "É da minha vontade", determinou, "que o meu corpo amortalhado em pobre mortalha seja conduzido sem pompa alguma e sepultado na Capela de Nossa Senhora do Rosário sita na minha Freguesia de São Pedro." Adiante acrescentou que deixava um conto de "esmola de sepultura" para a capela. A generosidade foi retribuída pelos irmãos do Rosário com a concessão de um jazigo perpétuo na capela-mor, sobre o qual escreveram: "Aqui jas os restos mortais de nosso irmão e bem feitor Marechal Joze Ignacio Acciavoli Fallecido em 9 de Fevereiro de 1826". O marechal era também irmão do Rosário, que o recebeu como senhor. Senhor de escravos, irmão de escravos! São essas coisas, mais talvez do que o chicote, que explicam o vigor e a longevidade de nossa escravidão — e o insucesso dos escravos rebeldes.[39]

É possível que Acciavoli pertencesse a várias irmandades, mas escolheu a mais humilde para receber seu cadáver. Quem fazia parte de várias confrarias geralmente escolhia, ou a família escolhia, aquela mais prestigiosa. Essa atitude é perceptível nos livros de óbitos da Ordem Terceira do Carmo. Josefa Joaquina de Santana, por exemplo, foi levada para os carneiros da Santa Casa, de onde também era membro, "por assim preferirem os seus Parentes".[40]

Se a escolha da igreja e do tipo de túmulo podia variar, havia uma atitude comum a todos: o desejo de enterro em igreja. Ser enterrado fora era um sinal de grande infortúnio. Os vivos tudo faziam para que a seus mortos fosse dado enterro eclesiástico. Isso deve ter contado para que Jonathas Abbot levasse clandestinamente a filha suicida, de dezoito anos e órfã de mãe, para uma igreja longe de sua freguesia e dos rumores de vizinhos. Em 1840 também suicidou-se, por envenenamento, José Maria de Almeida Pinto, da Ordem Terceira de São Domingos, e nem por isso seus irmãos lhe negaram sepultura na ordem.[41]

Os suicidas não tinham direito ao sepultamento eclesiástico, a não ser que fossem loucos. E os vivos se empenhavam em proteger seus mortos dessa desgraça adicional, mesmo sendo estes simples escravos. Em 10 de abril de 1825,

*36. e 37. Igreja da Irmandade dos Pardos do Boqueirão
e igreja da Ordem Terceira do Carmo,
vendo-se ao lado entrada independente para sua catacumba.*

o escravo africano José se enforcou, mas seus proprietários, os irmãos pardos do Boqueirão, alegaram que "na tarde do dia do suicídio deu mostras de alunação mental". As autoridades eclesiásticas aceitaram a explicação e José foi enterrado na própria irmandade em que servia, com o acompanhamento de sete padres. O perdão aos suicidas não era raro, como não eram raros os escravos suicidas. Dez anos após a morte de José, o crioulo João, do rico comendador Pedro Rodrigues Bandeira, "faleceu suspenso em um laço que com as próprias mãos armou", mas lhe foi permitida uma cova no Rosário dos Quinze Mistérios.[42]

ENTERROS EM CEMITÉRIOS

O destino dos suicidas, criminosos, indigentes e escravos era o vergonhoso cemitério do Campo da Pólvora. E também dos rebeldes. Uma sepultura eclesiástica teria sido negada ao padre Roma, revolucionário pernambucano fuzilado na Bahia em 1817, julgado infame, cujo cadáver teria ido para aquele cemitério, se não fosse um pequeno complô para enterrá-lo eclesiasticamente. Uma tradição colhida por Fellipe Scarlata na década de 1940, do pároco de Santana, perto do hoje largo do Campo da Pólvora, afirma que èle foi secretamente enterrado ali, próximo ao altar de São Benedito, santo negro.[43]

3. CENTRO DE SALVADOR E SUAS IGREJAS

CAMPO DA PÓLVORA
IG. DE SANTANA
R. DA INDEPENDÊNCIA
R. DA MOURARIA
CONVENTO DA LAPA
R. DA LAPA
CONVENTO DA PIEDADE
R. DIREITA DA PIEDADE
PRAÇA DA PIEDADE
IG. ROSÁRIO DO J. PEREIRA
R. ROSÁRIO DE JOÃO PEREIRA
IG. SÃO PEDRO VELHO
QUARTEL DA PALMA
IG. N. S. DO GUADALUPE
HOSPÍCIO DA PALMA
MOSTEIRO SÃO BENTO
LARGO DO GUADALUPE
BARROQUINHA
R. DE S. PEDRO
R. DE BAIXO
R. DO SODRÉ
LARGO 2 DE JULHO
R. S. FRANCISCO
IG. DA BARROQUINHA
LD. DA PRAÇA
SÉ
CÂMARA MUNICIPAL
R. DA AJUDA
R. DIREITA DO PALÁCIO
LARGO DO TEATRO
TEATRO S. JOÃO
CONVENTO DE STA. TERESA
PRAÇA DO PALÁCIO
LD. DA PRAIA
LD. DA MONTANHA
PEDREIRAS
IG. CORPO SANTO
IG. CONCEIÇÃO DA PRAIA
ALFÂNDEGA VELHA
ARSENAL
ALFÂNDEGA NOVA
BAÍA DE TODOS OS SANTOS
N
0
500 METROS

Os mortos do Campo da Pólvora eram transportados no bangüê da Santa Casa, que também administrava o cemitério. A origem deste é incerta. Várias posturas da Câmara de Salvador, desde a primeira década do século XVIII, mencionam que o "Campo [...] saindo do portão da casa da Pólvora" se destinava ao enterro de "negros pagãos". Elas encarregavam os responsáveis pela limpeza pública de ali enterrar esses cadáveres, freqüentemente abandonados pelos senhores, para evitar a "corrupção nos ares, ou os cães despedaçarem os corpos como se tem achado por várias vezes".[44]

Dessas informações podem-se deduzir várias coisas.

Em primeiro lugar, fica claro que se considerava o Campo da Pólvora como um um local interditado ao enterro de cristãos, mesmo se escravos. Cemitério de escravo batizado, como de gente livre, era, nessa época, a igreja ou seu adro. Aliás, o termo *cemitério* nem sequer foi usado nessas posturas. Por outro lado, pelo menos nas duas primeiras décadas do século XVIII, o local ainda não se encontrava sob jurisdição da Santa Casa e sim da Câmara, mais especificamente do almotacé ou inspetor da limpeza pública. O enterro de africanos pagãos equivalia, sem meias palavras, a remoção de lixo. A preocupação em enterrá-los bem não objetivava dar-lhes sepultura decente, mas evitar a disseminação de doenças.

Com o passar do tempo, o Campo da Pólvora, já sob o comando da Santa Casa, se tornaria o destino da maioria dos escravos mortos na Bahia, fossem pagãos ou não. Ali também seriam enterrados outros destituídos da sociedade. Com a intensificação de seu uso, devido ao crescimento da população escrava da cidade, deixaria de ser solução para se tornar problema de higiene pública.

O cemitério possuía valas comuns e superficiais, ficando os cadáveres à mercê de animais famintos. No final do século XVIII, Luís dos Santos Vilhena, homem ilustrado de seu tempo, preocupou-se com a salubridade do ar que respirava. O cemitério, segundo o professor de grego, era cuidado por negros que "não somente deixam os cadáveres na flor da terra por preguiça de afundar as sepulturas, como por dias deixam alguns por sepultar, além de ser ele tão pequeno, que impossível é não estarem em pilha os cadáveres". Ao que tudo indica, como no cemitério da Misericórdia do Rio, nenhuma cerimônia religiosa precedia o enterramento. Nenhum documento menciona a existência de capela.[45]

Para evitar o enterro em tal lugar, e confiantes na piedade de párocos e irmandades, os pobres colocavam seus mortos "de noite embrulhados em uma esteira nos adros de todas as igrejas, e capelas". Vilhena confirmava, assim, as denúncias feitas pela Irmandade de São Benedito cinqüenta anos antes. Nos registros da Santa Casa do tempo de Vilhena, lemos: "Faleceu no adro de São Domingos um cabrinha, e sepultou-se por caridade" (1787); "Faleceu no adro de N. S. da Conceição da Praia um pobre, e sepultou-se por caridade" (1789); "Faleceu no adro de Santa Bárbara um preto, e se mandou sepultar por caridade" (1781). Muitos foram os cadáveres abandonados no adro de Santa Bár-

bara, a protetora dos repentinamente mortos, e daí levados para o Campo da Pólvora.[46]

Um grande número dos inquilinos do Campo da Pólvora eram negros novos que não sobreviviam à quarentena anterior ao desembarque dos tumbeiros. Em maio de 1817, por exemplo, foram enterrados 113 africanos trazidos no navio *Alexandre*, de Domingos José de Almeida Lima e Antônio Ferreira Coelho. Ali também se enterravam os condenados à morte — a forca estava convenientemente erguida no Campo da Pólvora —, como os líderes da rebelião pernambucana de 1817, entre os quais Domingos José Martins. Sobre este fato, aliás, um contemporâneo lamentou que, após o fuzilamento, os corpos tivessem sido "tratados com o maior desprezo, e abandono possível".[47]

Dezenas de africanos tombados durante a rebelião dos malês em 1835 foram ali sepultados, e de modo tão precário que um vereador, temendo uma epidemia, pediu ao provedor-mor da Saúde que investigasse. Já mortos, os malês continuavam ameaçando os brancos. Alguns deles foram registrados em 25 de janeiro de 1835, o dia seguinte à revolta, no *Livro do bangüê* da Santa Casa: o escravo Roque "que foi morto de um tiro"; o escravo Manuel, nagô, "que faleceu de um tiro"; a escrava Gertrudes, nagô, "que morreu de um tiro de bacamarte". Na trilha da revolta, muitos cometeram suicídio, como Baltasar e Cípio — de modo que, se não fossem parar no Campo da Pólvora como rebeldes ou pagãos, teriam ido como suicidas.[48]

Rebeldes ou pacíficos, os escravos eram em sua maioria enterrados fora das igrejas. Mais da metade dos 1201 escravos mortos em Salvador em 1835-6 foram para a sepultura no Campo da Pólvora.

Mas, se este cemitério era o mais antigo e o que, na década de 1830, recebia mais cadáveres, existiam outros cemitérios menores. Vilhena mencionou um, afastado da cidade, na Quinta dos Lázaros, destinado aos leprosos; outro, nos fundos da casa do capelão de Santo Antônio da Mouraria, perto do Campo da Pólvora, onde se enterravam soldados do Segundo Regimento. Mas o primeiro era um cemitério especializado, e o segundo não passava de um recurso de urgência devido à exigüidade do espaço interno da capela militar.[49]

Mais organizado era o cemitério a céu aberto, tipo *graveyard*, da Irmandade dos Quinze Mistérios. Construído em 1825 para o enterro dos irmãos, situava-se atrás da igreja, em terreno murado. Em 1835-6, provavelmente, acolhia também pessoas não associadas à irmandade, pois, como vimos, 38% dos mortos da freguesia tiveram sepultura ali, e supomos que nem todos fossem irmãos. Todavia, este era um cemitério "decente", segundo um parecer do pároco de Santo Antônio em 1836.[50]

Não parece ter sido este o caso do cemitério de Bom Jesus da Massaranduba, em atividade nos anos de 1835-6. Também pertencia a uma confraria, a Ordem Terceira da Santíssima Trindade, que o estabelecera no início da década de 1830. Em artigo de 1931, intitulado "Extinctas capellas da cidade do Salvador", J. Teixeira Barros inclui a capela de Bom Jesus da Massaranduba, "erigida no velho e abandonado cemitério do mesmo nome e pertencente à S. S.

Trindade''. Scarlata registrou que, ao pé do altar de N. S. da Piedade da ''capela da Massaranduba'', havia dois jazigos, um deles do fundador da ordem José Joaquim de Sá, falecido em 27 de maio de 1836. Assim, neste ano, o cemitério tinha capela. Mas não fora erigido para os irmãos da Santíssima Trindade. Como os demais cemitérios de Salvador, ali se enterravam pobres e escravos: em 1835-6 foram sepultados 24 escravos e 23 libertos ou livres, desses últimos só quatro brancos. Pelo menos dezoito africanos foram ali recolhidos, como Margarida, que o pároco mandou enterrar em novembro de 1835 com a observação ''aqui apareceu mendigando''.[51]

O medo de acabarem nesses cemitérios levou muitos escravos a se associarem a irmandades, com vistas a um local decente para sepultura. Não era o mesmo que um túmulo na própria casa, como acontecia na África dos nagôs, jejes e tapas, por exemplo.[52] No ritmo de redefinição da noção de parentesco, também se transformaram as noções de espaço doméstico, e a irmandade substituía a casa de linhagem. Para o africano, viver entre parentes reais tornara-se difícil pelo trauma da escravidão, mas morrer numa família ritual, e com ela passar ao além, tornou-se possível com a irmandade. O túmulo coletivo da confraria de negros no Brasil substituiria, embora imperfeitamente, o túmulo doméstico da África.

Tabela 10
Distribuição espacial dos enterros em Salvador, 1835-6

Igrejas	*Livres/Libertos*	*Escravos*	*Ignorado*	*Total*
Freguesia da Sé				
São Francisco	129	13	15	157
Sé	84	33	14	131
N. Sra. Guadalupe	23	3	3	29
Misericórdia	18	—	—	18
O. T. S. Domingos	10	—	—	10
O. T. S. Francisco	7	—	—	7
S. Pedro dos Clérigos	1	—	—	1
	272	49	32	353
Freguesia do Passo				
Matriz do Passo	71	63	—	134
Convento do Carmo	55	8	1	64
Rosário P. do Carmo	23	11	1	35
O. T. Carmo	1	—	—	1
	150	82	2	234
Freguesia de Santo Antônio				
Rosário Quinze Mistérios	92	71	—	163
N. Sra. do Boqueirão	127	4	—	131
Matriz	13	5	—	18

Igrejas	*Livres/Libertos*	*Escravos*	*Ignorado*	*Total*
Perdões	4	1	—	5
Quinta dos Lázaros	1	—	—	1
	237	81	—	318
Freguesia de São Pedro				
Matriz de S. Pedro	280	77	—	357
Rosário de J. Pereira	58	8	—	66
Piedade	45	1	—	46
Barroquinha	9	3	—	12
Convento Sta. Tereza	4	—	—	4
Recolhimento S. Raimundo	1	1	—	2
Mosteiro de S. Bento	1	1	—	2
Convento das Mercês	1	—	—	1
	399	91	—	490
Freguesia de Santana				
Cemitério C. Pólvora	6	639	—	645
Matriz de Santana	213	32	1	246
Palma	4	—	—	4
N. Sra. Nazaré	1	—	—	1
	224	671	1	896
Freguesia da Vitória				
Matriz da Vitória	14	7	2	23
Aflitos	6	2	—	18
Rio Vermelho	15	3	—	18
	45	12	2	59
Freguesia da Conceição da Praia				
Matriz da C. Praia	210	53	—	263
Freguesia do Pilar				
Matriz do Pilar	119	75	—	194
O. T. Trindade	2	—	—	2
Órfãos S. Joaquim	1	1	—	2
	122	76	—	198
Freguesia da Penha				
Cemit. Massaranduba	23	24	—	47
Matriz da Penha	8	—	—	8
Rosário da Penha	17	—	2	19
N. Sra. Mares	11	1	—	12
Capela de S. Caetano	1	—	—	1
	60	25	2	87
Freguesia de Brotas				
Matriz de Brotas	47	38	—	85
Freguesias fora de Salvador				
N. Sra. do Ó	1	—	—	1
N. Sra. de Maré	1	—	—	1

Igrejas	Livres/Libertos	Escravos	Ignorado	Total
Madre Deus	1 / 3	— / —	— / —	1 / 3
Local ignorado	49	23	2	74
Total	1818	1201	41	3060

Fonte: ACS, LRO/*Paróquias de Salvador.*

NOTAS

(1) Delumeau, *História do medo*, pp. 95-6; Araújo, *Ritos, sabença*, p. 63; Lia Garcia Fukui, "O culto aos mortos entre os sitiantes tradicionais do sertão de Itapecerica", in Martins, *A morte e os mortos*, p. 255; APEBa, *IT*, nº 04/1721/2193/03, fls. 2, 8, 8v.

(2) Dugrivel, *Des bords de la Saône*, p. 370.

(3) Rocha apud João M. L. Mira, *A evangelização do negro no período colonial brasileiro* (São Paulo, 1983), p. 207; sobre a petição da Irmandade de Santa Ifigênia, ver p. 148 do capítulo anterior; Agostinho, *O cuidado devido aos mortos*, pp. 32-3. Veja-se interessante sermão sobre o Juízo Final, de c. 1837, em d. Romualdo Seixas, "Sermão pregado na Sé Metropolitana, na primeira Dominga do Advento, sobre o Juízo Universal", in *Colleção das obras* (Pernambuco, 1839-58), II, pp. 211-28.

(4) ACS, *Livro de devassas da comarca de Ilhéus (1813)*, fl. 6v. Agradeço a Luiz Mott esta referência.

(5) Arago, *Souvenirs*, I, p. 103; Denis, *O Brasil*, I, p. 266, que cita Walsh; Maximiliano, *Viagem ao Brasil*, II, p. 450; ver também Luccock, *Notes on Rio de Janeiro*, p. 56; Kidder, *Sketches*, p. 175. Um médico baiano escreveu, em 1853, que cada cova recebia "quase sempre... três e mais cadáveres": Dinorah Berbert de Castro, "Idéias filosóficas nas teses inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia", tese de mestrado (UFBa, 1973), p. 117.

(6) Mulvey, "The black lay brotherhoods", p. 199, n. 6; ACSF, *Livro de contas da receita, e despeza, 1790-1825*, fls. 3 ss.; Representação da I. de S. Benedito à Câmara Municipal, s.d., AMS, *Camara. Requerimentos, 1835-37.*

(7) Mulvey, ibidem, pp. 271-2.

(8) *Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deus N. S. do Rosario dos pretos da praya*, cap. 19; ACS, *LRO/Penha, 1829-49*, fl. 17.

(9) ACS, *Irmandades e capelas, 1703-1888*, doc. 51.

(10) Apud Martinez, "Ordens terceiras", p. 134.

(11) Denis, *O Brasil*, I, p. 266.

(12) Martinez, "Ordens terceiras", p. 193; AOTSD, *Livro II do Tombo, 1829*, fl. 26. Ver a respeito da nomenclatura cemiterial, Valladares, *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, I, pp. 149, 156 (em Minas Gerais, por catacumbas entendiam-se os carneiros *fora* das igrejas). Em Málaga, e talvez no resto da Espanha, *carneros* eram enormes fossas comuns, feitas fora da cidade para sepultar vítimas de surtos epidêmicos: Sanchez Lopez, *Muerte y confradias de pasión*, p. 98, n. 78.

(13) Alves, *História da venerável Ordem Terceira*, p. 277; ASCMB, *Livro 4º de accordãos, 1745-91*, fl. 206; Kidder, *Sketches*, pp. 175-6; Hertz, *Death*, passim, pp. 47-8, por exemplo.

(14) Alves, ibidem, pp. 19, 277-8.

(15) Lindley, *Narrative*, pp. 241-3.

(16) AOTSD, *Livro II do tombo, 1829*, fls. 3v, 7v, 26.

(17) ASCMB, *Livro 4º de accordãos, 1745-91*, fl. 206; ASCMB, *Livro 3º de registros, 1817-31*, fls. 84-5.

(18) ASCMB, *Livro 4.º de accordãos, 1745-91*, fl. 206; Alves, *História da venerável Ordem*, pp. 277 e 278.

(19) ACSF, *Livro de contas da receita, e despeza, 1790-1825*, fls. 2, 3, 297v; ACS, *LRO/Vitória, 1810-35*, fls. 185v, 187.

(20) Carlos Ott, *Atividade artística nas igrejas do Pilar e de Santana da cidade do Salvador* (Salvador, 1979), pp. 36-7, 38, 112, 115; ACS, *LRO/Pilar, 1834-47*, fls. 10, 14.

(21) Valladares, *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, I, p. 123. Algumas lápides da antiga Sé, demolida em 1933 (ver Fernando da Rocha Peres, *Memória da Sé* (Salvador, 1974), estão hoje expostas no MAS. Muitas dessas e outras lápides — algumas hoje desaparecidas — foram reproduzidas, em desenhos, por Fellipe Scarlata, *Inscrições lapidares da cidade do Salvador*, tese apresentada ao Primeiro Congresso de História da Bahia (1949), mss. da biblioteca do AMS, e em fotos por Valladares.

(22) Ariès, *História da morte*, p. 75.

(23) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 25.

(24) APEBa, *LRT*, nº 24, fl. 65; nº 17, fl. 162v.

(25) APEBa, *IT*, v. 753, doc. 7; APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 168; nº 4, fl. 43; nº 21, fl. 67v; nº 24, fl. 77.

(26) APEBa, *IT*, nº 05/2005/247/03, fls. 4, 4v, 28.

(27) APEBa, *IT*, nº 04/1848/2319/07, fls. 3-3v; APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 63. Esse tipo de pedido de cova foi também comum na França: Vovelle, *Piété baroque*, p. 105.

(28) APEBa, *IT*, nº 04/1723/2193/03, fl. 13; APEBa, *LRT*, nº 4, fl. 64v; APEBa, *IT*, nº 01/65/81/02, fls. 4v.

(29) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 4v; nº 24, fl. 50v.

(30) Gilberto Freyre, *Sobrados e mocambos* (Rio de Janeiro, 1968), I, p. xi (ver também Freyre, *Casa grande & Senzala* (Rio de Janeiro, 1987), p. lxviii-lxix); APEBa, *LRT*, nº 1, fl. 15 (epitáfio do coronel em São Francisco registrado por Scarlata, *Inscrições lapidares*, fl. 242); APEBa, *IT*, nº 01/97/141/02, fl. 5.

(31) APEBa, *IT*, v. 718, doc. 1; APEBa, *IT*, nº 02/747/1210/07, fl. 4v; AOTC, *Livro de óbitos, 1825-92*, fl. 42v.

(32) APEBa, *LRT*, nº 1, fl. 3.

(33) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 34v; nº 24, fls. 88v, 89.

(34) APEBa, *IT*, nº 01/67/85/2, fls. 4, 5v; nº 01/03/03/01, fl. 14v.

(35) A igreja de N. Sra. do Guadalupe foi demolida em 1857, segundo o *Jornal da Bahia* (8/6/1857), p. 1, exemplar na BPEBa.

(36) Anônimo, "Chronica dos acontecimentos", pp. 53, 59, 65, 72-3, 76, 94; APEBa, *Sublevação do forte do Mar, 1833*, maço 2853, doc. 1, fl. 7.

(37) ACS, *LRO/Sé, 1831-40*, fls. 328v, 329; ACS, *LRO/São Pedro, 1830-38*, fl. 127. No Sul da França, as igrejas conventuais eram as escolhidas pelos mais notáveis da sociedade, como seria o caso da Piedade na Bahia, mas não de São Francisco: Vovelle, *Piété baroque*, pp. 101, 107 e cap. 5.

(38) APEBa, *Militares. Funerais, 1834-88*, maço 3787; AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fl. 118v.

(39) APEBa, *IT*, v. 750, doc. 9. A lápide de Acciavoli, registrada por Scarlata, *Inscrições lapidares*, p. 405, desapareceu. Sobre a rebelião em seu engenho, Reis & Silva, *Negociação e conflito*, p. 95. Atitude semelhante à de Acciavoli foi adotada em Pernambuco por dois irmãos do poderoso clã dos Albuquerque, que quiseram ser enterrados na Irmandade de N. Sra. do Guadalupe dos Pardos: Renê Ribeiro, *Religião e relações raciais* (Rio de Janeiro, 1956), p. 73.

(40) AOTC, *Livro de óbitos, 1825-92*, v. 1-2-9, fl. 40.

(41) ACS, *LRO/C. da Praia, 1834-47*, fl. 38v; AOTSD, *Livro de óbitos, 1839-1943*, v. 106, fl. 93.

(42) ACS, *LRO/Santo Antônio, 1819-27*, fls. 165v, 199v. A punição dos que se matavam não era novidade para os africanos. Segundo o mercador inglês John McLeod, *A voyage to Africa* (London, 1820), pp. 48-9, que esteve no início do século XIX no Daomé, de onde José pode ter vindo, os africanos da região castigavam os suicidas lançando seus cadáveres aos animais selvagens.

(43) Scarlata, *Inscrições lapidares*, fl. 385. Já o autor da "Chronica dos acontecimentos", p. 67, afirma que o padre foi enterrado no Campo da Pólvora.

(44) AMS, *Livro de posturas*, v. 119.1, fls. 63-63v, 103; v. 104, fl. 24.

(45) Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, I, p. 155; Russell-Wood, *Fidalgos and philanthropists*, p. 228; cemitério da Santa Casa do Rio descrito, entre outros viajantes, por Luccock, *Notes on Rio de Janeiro*, pp. 56-7; Seidler, *Dez anos no Brasil*, pp. 329-30; Kidder, *Sketches*, I, pp. 176-7.

(46) Vilhena, ibidem, p. 155; ASCMB, *Livro do bangüê, 1780-92*, v. 1263, fls. 20v, 36, 126, 309v.

(47) ASCMB, *Livro do bangüê*, v. 1264, fls. 386v-7; Damasio, *Tombamento dos bens da Santa Casa*, p. 55; Anônimo, "Chronica dos acontecimentos", p. 67; Amaral, *Recordações históricas*, p. 85; Barros, "Execuções capitaes na Bahia", pp. 104-7.

(48) AMS, *Livro de atas, 1833-35*, v. 9.41, fls. 168v-9; ASCMB, *Livro do bangüê, 1825-37*, v. 1266, fls. 337v, 338, 338v.

(49) Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, I, pp. 155, 169.

(50) Petição da Irmandade do Rosário dos Quinze Mistérios, 1836, APEBA, *Assembléia Legislativa Provincial. Petições, 1837*, mss. não catalogado.

(51) J. Teixeira Barros, "Extinctas capellas da cidade do Salvador", *RIGHBa*, 56 (1931), p. 351; Scarlata, *Inscrições lapidares*, fl. 329; ACS, *LRO/Penha, 1829-49*, fl. 61.

(52) Awolalu, *Yoruba beliefs*, p. 56; Nadel, *Nupe religion*, p. 123; Ellis, *The Ewe-speaking peoples*, p. 158; Verger, *Flux et reflux*, foto nº 28, documenta a sepultura católica do famoso Francisco Félix de Sousa, dentro de sua casa no Daomé.

8

A CAMINHO DA GLÓRIA: MISSAS FÚNEBRES E ADVOGADOS DIVINOS

As cerimônias em torno do cadáver cessavam após o enterramento, exceto nos casos de transladação de ossos. Mas ter sepultura em território sagrado não era suficiente para alcançar o Reino de Deus. Havia de se pensar especificamente na alma.

O destino da alma esteve muito tempo circunscrito ao Céu ou ao Inferno. O Purgatório surgiu no século XIII como uma terceira região na geografia celeste, um "inferno temporário", segundo Le Goff, "uma ante-sala quase necessária do Paraíso", conforme Lebrun. Para lá seguia a maioria das almas salvas do Inferno, mas não suficientemente puras para entrar de imediato na glória do Paraíso. O tempo de purgação podia ser abreviado pelos vivos por meio de orações e missas, e pela intervenção direta, junto a Deus, de santos, anjos e almas benditas antes, durante e depois do julgamento da alma do morto. Esse julgamento individual, peça indispensável da doutrina do Purgatório, ganhou grande relevância na escatologia católica, particularmente a partir do século XVI, quando "quase apagou totalmente" (Chaunu) o Julgamento Universal das preocupações da Igreja. Era a resposta do catolicismo à revolução individualista do protestantismo. "Admirável economia da salvação", foi como, em seu manual de bem morrer, o padre Bernardo Queirós se referiu à trama desse tribunal divino.[1]

E foi realmente admirável a eficácia político-ideológica da doutrina do Purgatório. Chaunu sugere três razões que explicam sua criação pela Igreja: conciliar, no seio do povo, a tensão estabelecida entre tempo de purgação (fase temporária) e tempo eterno, fornecer um mecanismo lícito de comunicação entre vivos e mortos, por meio de orações e missas dirigidas às almas do Purgatório, reforçar o poder de mediação da Igreja entre vivos e mortos e vivos e santos, e promover a cumplicidade dos fiéis no esforço da salvação.[2] Deve-se acrescentar que a crença no Purgatório foi também útil às finanças da Igreja, uma vez que incentivava a compra de missas e outros serviços eclesiásticos.

A doutrina do castigo purgatorial, entretanto, se incorporou ao imaginário popular sem eliminar antigas concepções. Por exemplo, se no discurso ecle-

siástico as almas penavam no Purgatório, uma longa tradição que entre nós remonta a Portugal, sugere que elas podiam circular entre o Purgatório — esse "grande reservatório de fantasmas" (Delumeau) — e a Terra, ou vagar sem rumo entre os vivos. Essa inquietação errante representava uma punição ainda mais dura do que o Purgatório. Mais dura, tanto para os vivos quanto para os mortos, porque contrapunha mundos e seres essencialmente antitéticos. Essa radical alteridade marcava com o conflito as relações entre vivos e mortos, estes sempre a exigirem favores daqueles por métodos às vezes selvagens.[3]

O mundo dos vivos era antigamente habitado por fantasmas e almas penadas, que jornais como o *Diário da Bahia* tentavam em vão provar ser produto do medo e da superstição: "O medo", lê-se na edição de 12 de julho de 1836, "hé mui engenhoso em acreditar em fantasmas. Parece que os está vendo, e logo assevera positivamente que os vira. A história passa de boca em boca; ordinariamente a pintam de brilhantes cores, e quanto mais absurda hé, tanto mais se comprazem em a acreditar. Os homens [...] supersticiosos se cobrem com ela como se fosse uma égide." Naquele tempo, explicações racionalistas desse tipo eram certamente menos lidas do que as histórias fantasmagóricas eram ouvidas. E não faltavam explicações mágicas para as aparições.

Acreditava-se que podiam tornar-se almas penadas os que morressem devendo promessa a santo e dinheiro a vivos, os que ficassem insepultos, aqueles cuja família não pusesse luto e sobretudo os que partissem em circunstâncias trágicas, ou de repente, ou sozinhos, sempre sem a devida assistência religiosa. Apesar das histórias de casas mal-assombradas, os espíritos atormentados eram principalmente fantasmas de rua, aparecendo quase sempre próximo ao local de sua morte. Daí a importância de, à maneira de Portugal, colocar-se, no Brasil, uma cruz neste local, facilitando o recolhimento da alma a seu mundo. Até recentemente, numa região do interior de São Paulo, levantava-se uma cruz onde quer que fosse detectada a aparição de alma penada. Essa marcação funcionava como um pedido de ajuda aos transeuntes. Georg Freyss, em 1814-5, observou que em Minas Gerais esse costume, generalizado no Brasil, lembrava aos vivos que rezassem padre-nossos com o objetivo de resgatar do Purgatório as almas de pessoas mortas sem o viático. No Nordeste se marcava cada oração feita com uma pedrinha na base da cruz, uma herança que Cascudo atribuiu a Portugal, embora o uso esteja difundido entre outros povos, europeus ou não.[4]

As almas penadas podiam exigir de tudo dos vivos, mas seus pedidos em geral se concentravam nas coisas simples a que tinham direito: sepultura, confissão, orações e principalmente missas. Nesse sentido, a tradição popular se encontrava com a doutrina da Igreja, que prescrevia o sacrifício da missa como o recurso mais apropriado ao resgate das almas do Purgatório.

Como outros aspectos das cerimônias fúnebres, também as missas foram objeto de regulamentação pelas *Constituições primeiras* em 1707. A função delas era abreviar o tempo passado no Purgatório, ou acrescentar à glória dos que já se encontravam no Paraíso. As missas fúnebres eram um aspecto importante da economia material e simbólica da Igreja, que recomendava enfaticamente a suas ovelhas que provassem sua devoção deixando em testamento quantas missas pudessem pagar. Aos herdeiros e testamenteiros dos que não pedissem missas a Igreja aconselhava que corrigissem a falta do morto a bem de sua alma. Aos párocos desses defuntos falecidos *ab intestato* caberia pressionar as famílias enlutadas para que mandassem rezar pelo menos missas de corpo presente, de mês e de ano (c. 836).

Quando o defunto pedia missas sem eleger o templo de celebração, mandava o regulamento que elas acontecessem em sua igreja paroquial. No caso de não ter sido ali enterrado, metade dos sufrágios passaria para a igreja de sepultura, que, sendo a Santa Casa, receberia todas. No caso de ter solicitado responsos sobre a sepultura, estes seriam feitos pelos padres responsáveis pela igreja onde jazia o morto (c. 841, 842). Fica claro nessas regras uma nítida noção de eficácia ritual ligada ao espaço: sempre que possível missa e morto deviam estar no mesmo templo. Também aqui, o destino da alma se ligava ao destino do cadáver.

À marcação do espaço, equivalia a marcação do tempo. Não se permitia que cerimônias dirigidas aos mortos ocorressem simultaneamente àquelas dirigidas a Deus e sua corte. Ficavam assim proibidas as missas fúnebres aos domingos e dias santos. Se essa proibição visava defender os direitos divinos, outras proibições visavam defender privilégios estamentais de mortais poderosos. O item que censurava os "excessos da vaidade humana" proibia que as igrejas fossem ornamentadas de luto para as missas fúnebres, ou que nelas se armassem essas e tumbas, exceto nas missas para papas, reis e bispos. Esse tipo de pompa só seria permitido a outras pessoas sob licença especial, "a qual não daremos sem muyta consideração do estado, e qualidade do defunto"(c. 839, 840). A proibição de essas e outros acessórios estava absolutamente em desuso no século XIX, conforme temos visto e veremos ainda mais neste capítulo.[5]

A Igreja não esqueceu de recomendar cuidado com as almas dos mais fracos, já que tanto esforço fazia para conquistá-las. Numa idealização da família escravista-patriarcal, chamava à responsabilidade, num mesmo artigo, pais de família e senhores de escravos. Os pais de defuntos maiores de catorze anos deviam mandar rezar pelo menos "missa de corpo presente, e hum officio de três lições". Quanto aos senhores de escravo, recomendava:

> E porque hé alheyo da razão, e piedade Cristã, que os Senhores, que se servirão de seus escravos em vida, se esqueção delles em sua morte, lhes encomendamos muyto, que pelas almas de seus defuntos escravos mandem dizer missas, e pelo menos sejão

obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze annos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada (c. 837).

Na parte que regulamentava o funcionamento das irmandades, as *Constituições* estabeleceram que missas pelas almas dos vivos e defuntos deviam ser regularmente promovidas conforme os recursos de cada uma dessas instituições (c. 875). As irmandades seguiram à risca esta recomendação, e foram além, pois sem exceção promoviam missas pela alma de cada membro falecido.

Em meados do século XVIII, os irmãos da Ordem Terceira de São Francisco tinham direito a 178 missas depois de mortos. A ordem mandava rezar pelo menos 5 mil missas anuais pelo conjunto de seus defuntos. Quando somadas às missas extras encomendadas em testamentos e outros ofícios do calendário habitual, o número subia para 20 mil anualmente. Na Ordem Terceira de São Domingos, na década de 1830, os irmãos remidos e membros da mesa recebiam 108 missas, os demais apenas sessenta, desde que estivessem em dia com os anuais. A Ordem Terceira do Carmo premiava seus membros remidos com 150 missas fúnebres e os demais confrades com 138. Em 1834, Antônio José Ferreira Sampaio faleceu em Portugal, mas seus irmãos carmelitas da Bahia não deixaram de rezar as missas a ele devidas. Já os noviços não tinham direito a elas. Mas aos domingos e dias santos os terceiros carmelitas celebravam missa pelas almas de todos os irmãos vivos e defuntos.[6]

Todas as irmandades mantinham cuidadoso escrutínio dos membros maus pagadores e, uma vez mortos, suas dívidas eram descontadas em missas. A Ordem Terceira do Carmo registrou em seu livro de óbitos que d. Josefa Joaquina morrera devendo 26 anuidades, tendo direito a apenas 52 de suas 138 missas; a ex-prioresa d. Rosa Maria do Carmo devia cinco anos, só recebendo 135 das 150 a que teria direito; sobre João de Moura Rolim, o escrivão Manuel Joaquim de Vasconcelos anotou em 25 de novembro de 1834: "Este Irmão não tem mais que oito missas de sufrágio que se deduzem das oito dos Oitavários, por ficar devendo 42:240$000 de 44 anos de anuais, desde 1790 que não pagou. Aliás não tem sufrágio algum mais do que as Missas do Oitavário". Apesar do desconto, quatro décadas de ausência não fizeram a ordem esquecer desse irmão na hora da morte.[7]

O compromisso da Santa Casa obrigava cada membro a rezar catorze padre-nossos e catorze ave-marias pela alma do irmão defunto no dia do enterro, e o mesmo por ocasião do "ofício inteiro de nove lições" no dia seguinte. Essa missa solene e dez missas de corpo presente constituíam na década de 1820 a regra da Santa Casa, que, no entanto, se via às voltas com a negligência de seus capelães em celebrá-las. Em junho de 1820, o escrivão criticou duramente o atraso nas missas fúnebres, no que os irmãos defuntos teriam sido "escandalozamente iludidos". No ano anterior, 130 missas de corpo presente e 130 solenes tinham ficado por se dizer. Para melhor controlar o trabalho dos padres, o escrivão

instituiu um *caderno da sacristia*, no qual se registraria o movimento das missas da Santa Casa.[8]

Quando realizadas, as missas solenes da Misericórdia podiam exceder a pompa de praxe, conforme noticiou o jornal *Idade do Ouro* em 1817, por ocasião da celebração de um "ofício solene além do costume" pela alma do ex-provedor, Sebastião da Rocha Soares. O rico negociante minhoto havia deixado 41 contos e 800 mil réis para a Santa Casa.[9]

Embora não pudessem mandar celebrar tantas ou tão solenes missas quanto as celebradas pelas irmandades de brancos, as confrarias de negros não se descuidaram das almas sob sua responsabilidade.

Os compromissos de 1686 e de 1771 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Praia obrigavam seus membros a rezar um terço, e a irmandade se comprometia a celebrar oito missas, pela alma de cada irmão morto. Seriam também assim beneficiados os irmãos falecidos fora de Salvador — "e nisso haverá grande cuidado", advertiam. Além dessas missas individuais, na data da festa da padroeira (terceiro domingo de outubro) eram rezadas vinte missas "pelos irmãos vivos e defuntos".[10]

As irmandades se preocupavam em não deixar passar muito tempo entre a morte do irmão e suas missas para que — explicavam os confrades de São Benedito do convento de São Francisco — "por falta deste sufrágio não padeça a sua alma". Em 1765, a irmandade jeje de Bom Jesus dos Martírios, de Cachoeira, avisava ao tesoureiro que tivesse "grande cuidado em mandar dizer *logo que falecer* qualquer irmão 25 Missas". Além disso todas as sextas-feiras haveria missa na intenção dos irmãos mortos e vivos em altar especialmente decorado "com incenso e decência devida". Esse compromisso, como quase todos, punia os maus pagadores, mas ao contrário de outras irmandades, não distribuía as missas de acordo com o cargo do irmão.[11]

Já os crioulos da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus da Cruz, de São Gonçalo dos Campos, estabeleciam no compromisso de 1800 uma hierarquia entre os beneficiados por sufrágios fúnebres: presidente, trinta missas; escrivão, tesoureiro, procurador geral, 25 missas; consultores, dezesseis missas; irmãos e irmãs comuns, dez missas. E privilegiavam até os membros de mesa maus pagadores, garantindo-lhes todos os sufrágios, em atenção "às despesas que fizeram no tempo que serviram os seus lugares". Talvez porque considerassem os homens mais pecadores, também discriminavam a ala feminina: à irmã procuradora caberiam apenas vinte missas, cinco menos do que o ocupante masculino do mesmo cargo.[12]

As missas ocupavam a maior parte do regulamento funerário da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, em 1820. Todos os membros da mesa encarregavam-se de uma ou outra tarefa relacionada ao despacho das almas. "É da economia do Escrivão", rezava o Capítulo 9, "logo que qualquer Irmão que faleça nada devendo de anuais terá logo cuidado de passar os bilhetes das Missas, e fazer remeter pelo Irmão Procurador ao Irmão Tesoureiro para as mandar dizer e não se demorar com os sufrágios das almas." Apesar desse ritual

burocrático, exigia-se agilidade, pois não se podia permitir que a alma penasse por falta ou demora dos sufrágios. Ao tesoureiro se recomendava "especial cuidado" no cumprimento desse dever.[13]

Também esses devotos da Senhora estabeleciam uma hierarquia na distribuição das missas fúnebres: juízes, tendo pago a esmola do cargo, dez missas; escrivão e tesoureiro, oito; procuradores e consultores, sete; o irmão comum, cinco. Todas as missas, a 240 réis cada, seriam em princípio celebradas pelo capelão, que se obrigava a fazer recibo de pagamento.

Os confrades mortos eram lembrados anualmente, no dia de Finados, com missa e procissão sobre as sepulturas, ocasião em que o capelão, vestido com capa de aspergir, rezava responsos "aplicados pelas almas dos nossos irmãos falecidos". O padre oficiava de cima de "um estrado coberto com quatro luzes, e caldeirinha d'água benta", armado no cruzeiro da igreja do Pelourinho. As cerimônias de Finados estavam entre aquelas a cujo comparecimento o compromisso "muito recomendava". Rezava-se outra missa pelas almas dos defuntos e dos vivos na segunda-feira após o domingo da festa do Rosário. Em 1849, os irmãos decidiram transferir essas missas para domingos e dias santos, provavelmente para incentivar a freqüência. Trinta anos antes, providência semelhante já havia sido tomada pelos irmãos do Rosário de Maragojipe, alegando facilitar a presença de escravos: "por ser este dia Santo [domingo] e poderem assistir todos os Irmãos pretinhos forros, e cativos".[14]

Mas, para que as missas tivessem maior eficácia, era necessário que fossem rezadas em "altar privilegiado", uma concessão obtida de Roma. O privilegiamento do altar da igreja do Rosário do Pelourinho foi feito em 1780 em edital do arcebispo, por licença do papa Pio VI. Nesse documento lemos sobre a preocupação do pontífice para com "a salvação das Almas, para que as mesmas almas, dos Fiéis Defuntos possam alcançar os sufrágios dos Merecimentos de Cristo, e seus Santos, e ajudados deles possam ser tiradas das penas do Purgatório para a Eterna Felicidade da Glória". E concedia o privilégio perpétuo ("enquanto o Mundo durar") ao altar-mor da irmandade, garantindo que as missas nele rezadas pela alma de qualquer irmão "que desta vida passasse unido a Deus em caridade, esta mesma Alma alcançasse Indulgência do Tesouro da Igreja por modo de sufrágio, e valendo os Merecimentos do mesmo Cristo, sua Senhora Mãe e todos os Santos, fosse livre das penas do Purgatório". O privilegiamento dos demais altares valeria apenas nos dias de Finados, ou da morte e enterro do beneficiado.[15]

O privilegiamento perpétuo dos altares da Ordem Terceira de São Francisco aconteceu quatro anos depois, conforme inscrição sobre a parede ao lado do altar de São Francisco. Mas, ao contrário dos altares secundários do Rosário, os dessa ordem de brancos receberam o mesmo privilégio que o altar principal. Talvez isso tenha ajudado a dar conta das 20 mil missas anualmente rezadas naquela igreja.[16]

Algumas cartas de privilégio determinavam, além de datas santificadas, prazos precisos em que o altar funcionaria em benefício das almas do Purgatório.

Em 1835, o altar da capela da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, em Santo Amaro, foi declarado lugar de "indulgência plenária" para os vivos que a visitassem no dia da padroeira, dia de Corpus Christi e dois outros dias santos. Os devotos deveriam, entretanto, "orarem para a corcordia dos Principes Cristãos, pela extirpação das heresias, e exaltação da Santa Madre Igreja". O documento, feito em nome do núncio apostólico no Rio, terminava concedendo ao altar poderes de favorecimento dos defuntos por apenas dez anos.[17]

ENCOMENDAS DE MISSAS

As pessoas não acreditavam que as missas de suas irmandades bastassem para resgatar suas almas do Purgatório. E ademais havia os que não tinham irmandades.

Se por meio dos pedidos de mortalha, acompanhamento clerical e sepultura os baianos definiam como desejavam sair do mundo dos vivos, por meio das encomendas de missas e de apelos a santos intercessores eles tratavam da chegada ao mundo dos mortos. Pensavam no julgamento da alma perante o Tribunal Divino, buscando abreviar ou até (os mais otimistas) evitar a passagem pelo Purgatório. Havia os que partiam sem pedir qualquer providência específica quanto ao cortejo fúnebre, a mortalha e a sepultura, e até sem apelar para intercessores celestes, mas raramente omitiam suas missas fúnebres. Estas podiam ser muitas ou poucas, solenes ou simples, e dirigidas a uma plêiade de beneficiários e intermediários da salvação.

Para se ter uma idéia sobre os beneficiários das missas dos testadores, apresentamos a tabela abaixo, dividida em dois períodos, tal como fizemos no

Tabela 11

Pedidos de missa, 1800-36 (Número de testadores 210)

Intenção	*Primeiro período 1800-23*	(%)	*Segundo período 1824-36*	(%)	*Total*	(%)
Corpo presente	62	(18,0)	62	(19,4)	124	(18,7)
A própria alma	67	(19,5)	71	(22,3)	138	20,8)
Parentes	68	(19,8)	84	(26,3)	152	(22,9)
Escravos	11	(3,2)	9	(2,8)	20	(3,0)
Parceiros em negócio	13	(3,8)	11	(3,5)	24	(3,6)
Almas do Purgatório	19	(5,5)	16	(5,0)	35	(5,3)
Outros	33	(9,6)	20	(6,3)	53	(8,0)
Santos e anjos	54	(15,7)	32	(10,0)	86	(13,0)
Nenhum	6	(1,7)	9	(2,8)	15	(2,3)
A critério do testamenteiro	11	(3,2)	5	(1,6)	16	(2,4)
Total	344	(100)	319	(100)	663	(100)

caso dos pedidos de sepultura. Advirto que foram contadas apenas as indicações, feitas por 210 testadores, dos destinatários das missas. O número de missas não foi computado.

Encontramos uma consistência acentuada ao longo dos dois períodos. O principal beneficiado pelos pedidos de missas era o próprio testador. A proporção das missas de corpo presente e pela própria alma, sempre importantes, cresceu de um período para o outro. Na maioria dos casos, o primeiro pensamento se dirigia às de corpo presente. Em geral celebradas pouco antes do sepultamento, elas marcavam o momento de desaparecimento definitivo do indivíduo de entre os vivos — uma típica cerimônia de separação. Sua colocação entre os pedidos mais freqüentes sugere, mais uma vez, a forte crença na relação entre corpo e alma.

Missas de sétimo dia, mês e ano quase não aparecem mencionadas explicitamente na documentação testamentária. As missas pela alma deviam, pelo contrário, ser rezadas o mais breve possível após a morte, preocupação semelhante à contida nos compromissos de irmandades. Muita gente inseriu o termo *logo* para indicar a urgência das missas fúnebres. Uma africana, a liberta da Costa da Mina Luísa Moreira, viúva, foi ainda mais precavida: "Declaro que os meus sufrágios por minha alma já os fiz em minha vida", conforme ditou em 1832, acrescentando porém que seu testamenteiro lhe mandasse rezar mais vinte missas de corpo presente. Todos buscavam dar logo início à contagem regressiva de sua permanência no cárcere purgatorial. O comerciante português José Gonçalves Teixeira certamente tinha esse quadro em mente quando escreveu seu testamento às vésperas de uma viagem ao Porto, em junho de 1788. Se ele morresse no mar, o capelão do navio deveria ali mesmo rezar uma missa de corpo presente, complementada por dezenas de outras missas, distribuídas por várias igrejas, tão logo o navio chegasse a seu destino. Mas a viagem correu sem novidades, e o comerciante só veio a prestar contas a Deus 26 anos depois.[18]

Embora o tempo contasse, às vezes também o lugar merecia atenção. À valorização da sepultura perto de casa equivalia a valorização da missa na igreja de sepultura ou também perto de casa. O africano José Goes da Conceição, em 1813, deu conta dos dois lugares: quis missas na matriz de sua freguesia e na igreja onde seria sepultado. Já Joaquina Inácia da Silva Freire, casada, senhora de dezessete escravos, testou em 1818 que por sua alma queria "uma capela de missas [ou seja, 50 missas] repartidas pelas igrejas e conventos mais próximos à minha morada", na rua de São Bento, longe, portanto, de sua sepultura no convento do Carmo, onde quis ficar ao lado do marido. Mas as regras de proximidade nem sempre foram seguidas. O comerciante Antônio Vaz de Carvalho, em 1831, fez um surpreendente pedido relacionado à geografia de seus sufrágios. Além de encomendar quinhentas missas de corpo presente na Bahia, ele, apesar de ser baiano, mandou rezar nada menos que 12 mil missas por sua alma na cidade do Porto, muito longe de casa. Um pedido enigmático, para cujo cum-

primento já fizera embarcar doze caixas de açúcar no valor de dois contos e 400 mil réis.[19]

As missas não eram encomendadas apenas para a própria alma, mas para as de defuntos parentes, amigos, parceiros comerciais e até escravos e senhores. Cuidar da própria morte implicava cuidar dos já mortos, para que estes, em troca, intercedessem em favor do novo finado. E aqui também não havia tempo a perder, sob pena de se perder a alma. A ex-escrava crioula Gertrudes Maria da Conceição, em 1811, dedicou missas ao anjo da guarda e outras forças celestes, mas deu precedência aos mortos, ordenando "a maior brevidade possível" nas missas dirigidas a seus pais, antigos senhores, um irmão e um defunto de nome Manuel Lopes Moreira.[20]

É notável sobretudo a solidariedade entre vivos e mortos fundada no parentesco. Houve, inclusive, um sensível crescimento das encomendas de missas em favor de familiares de um período para outro, na mesma proporção da perda de confiança nos santos, mais uma evidência de que a morte se tornava cada vez mais um negócio de família. Os parentes, principalmente os pais, eram sistematicamente lembrados na hora da morte, um sinal de que o culto aos mortos referia-se a noções de ancestralidade. Mas também maridos, esposas, filhos, irmãos, avós, sogros eram citados, embora bem menos. Alguns pedidos tinham o teor de confissões. Em 1812, Antônio Simão de Sousa, morador em Itaparica, viúvo três vezes, encomendou cinqüentas missas "pelas almas de minhas mulheres que fui casado". Só aquelas com quem "foi casado"... Rita Gomes da Silva, última mulher do (também três vezes viúvo) tenente-coronel português Inocêncio José da Costa, ao morrer lembrou-se do primeiro marido, o capitão Leandro de Sousa Braga. O tenente-coronel, ao testar em 1804, encomendou duzentas missas pela alma do capitão, pois a mulher "antes do seu falecimento me pediu lhas mandasse dizer". Sob sua inspiração, d. Rita e seus dois maridos formaram uma espécie de triângulo salvífico.[21]

Muitos preferiram indicar os parentes genericamente. "Meus defuntos", conforme ditou uma testadora em 1813. Maria Gonçalves do Sacramento, moradora em Itaparica, dona de uma fazenda de cocos, em 1817 mandou rezar três capelas pela própria alma, uma pelas almas dos pais e uma "por todos os que me tocarem em parentesco", expressão de generosa abrangência familiar. O mundo dos mortos desses homens e mulheres, na maioria livres, estava povoado de parentes de todos os graus.[22]

Não seria o caso dos ex-escravos. Neste conjunto de 210 testadores temos apenas duas dezenas de ex-escravos, mas os estudos de Mattoso e Oliveira se concentram na análise desta categoria de testadores. E, tal como os livres, eles encomendavam missas fúnebres. Entre 1790 e 1826 Mattoso encontrou apenas 8,5% de libertos e 5,6% de libertas que não fizeram esse tipo de pedido; para o período 1790-1831, Oliveira achou proporções próximas: 9,4% e 7,4%, respectivamente. Além da própria alma, as libertas mandavam rezar missas pelas almas do antigo senhor, da mãe, padrinhos, filhos falecidos, almas do Purgató-

rio. Os libertos pediam missa de corpo presente e missas pela própria alma e as almas de parceiros comerciais, antigos senhores, padrinhos e, mais raramente, mães. Por fim, tanto libertos quanto libertas honravam seus anjos da guarda com missas.[23]

Ao contrário do que ocorria entre os brancos, os africanos omitiam sistematicamente o pai desses oferecimentos, talvez um comentário sobre o colapso da ancestralidade africana entre eles, ou quem sabe porque consideravam o pai parte de um outro registro (não católico) de ancestralidade. E ofereciam mais missas para ex-senhores, a quem chamavam *patronos*, do que para parentes deixados na África, o que refletia um compromisso ideológico com o paternalismo senhorial e com novas regras (católicas) de descendência, impostas pela escravidão — a descendência simbólica referida ao patrono, expressa também na freqüente adoção de seu sobrenome pelo ex-escravo.

Mas os cônjuges eram os mais beneficiados pelas missas dos libertos. Maridos ou mulheres recebiam mais missas do que senhores. Em 1804, a africana de origem jeje, Quitéria de Assunção, da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, instruiu que, em diversas igrejas da cidade, fossem rezadas vinte missas de corpo presente, cem missas por sua alma, cinqüenta pela alma do defunto marido, duas pela de uma outra liberta, e quatro pela alma da antiga senhora. Muitos anos antes, 1762, a liberta Maria da Costa morreria deixando como herdeiros seu marido e "sua própria alma", conforme anotação do pároco da Penha. É que com sua alma seria gasto o suficiente para 350 missas, além de seis de corpo presente. Maria da Costa também dedicou missas a seu anjo da guarda e à santa de seu nome. Finalmente, beneficiou os defuntos seu senhor, sua senhora e sua "senhora velha" com duas missas cada; e o defunto seu "senhor moço" com três missas.[24]

Desconfiada, a historiadora Inês Oliveira lembra que talvez a encomenda de missas para ex-senhores estivesse relacionada ao cumprimento de cláusulas de cartas de alforrias. Esse tipo de contrato era realmente muito comum. Em 1832, o padre José Francisco Lima avaliou por baixo, em 32 mil réis, seu escravo Rogério, favorecendo sua alforria. O dinheiro, segundo o padre, era o "valor de duas capelas de missa [100 missas] que mandará dizer dentro em dois anos, a saber uma capela por minha alma, outra pelas almas dos meus falecidos pais". Tais verbas testamentárias eram uma forma de recompensa, mas podiam ser de punição. Não fosse uma escrava rebelde, Maria talvez já gozasse de sua liberdade, pois em 1835 seu senhor escreveu: "por desencargo dos seus maus serviços, me mandará dizer doze missas e me acompanhará até minha morte". Entretanto, essas cláusulas deviam ser executadas *antes* da vigência da alforria, ao passo que os testamentos beneficiando ex-senhores eram feitos por escravos *já alforriados*.[25]

A sugestão de Oliveira valeria somente para os casos em que a liberdade fosse concedida sem o cumprimento do contrato, que acreditamos terem sido raros. Nessa hipótese, o liberto sofreria uma crise de consciência na hora da morte

que o levaria a cumprir sua parte do trato. Mas a hipótese não se sustenta à vista das poucas missas geralmente deixadas aos patronos pelos libertos, missas que certamente não refletem os valores de alforria, mas pequenos gestos de reconhecimento e/ou sujeição. Oliveira observou em alguns testamentos expressões que indicam que os libertos se acreditavam obrigados, em alguns casos por uma lei inexistente, a deixar um pequeno legado aos ex-senhores ou seus herdeiros. Muitas vezes as missas foram pensadas nesse contexto. O testamento de 1828 do ex-escravo Manuel Vieira é ilustrativo: "Deixo a meu Senhor, o Reverendo Padre Jeronimo em reconhecimento da sua escravidão, 4 mil réis o qual se for falecido no tempo do meu falecimento se dará essa quantia a seus herdeiros e caso estes não queiram aceitar por [ser] diminuta quantia se distribuirá em missas pela alma do dito Senhor". O sistema estava ideologicamente tão bem montado que este escravo, decerto bem tratado, agradecia sua escravidão e quiçá desejava-a eternizada no outro mundo.[26]

A ideologia escravista naturalmente se alimentou da ideologia da religião dominante. O capitão de milícias Joaquim Félix de Santana, ex-escravo crioulo, em 1814, dedicou missas aos pais, à mulher, ao anjo da guarda, e também, caso raro, a amigos e inimigos, a bons e maus feitores. Entre os inimigos, talvez estivessem vários senhores sob os quais servira, pois só encomendou missa de agradecimento à "alma da defunta minha senhora que me criou". O capitão crioulo agiu como cristão exemplar, provando morrer sem rancores. E nisso foi pouco convencional, pois, livres ou libertos, a maioria dos testadores endereçavam suas missas a pessoas com quem tiveram relações positivas. O próprio capitão lembrou sua primeira e estimada senhora. Os alforriados que assim agiam haviam gozado de relações privilegiadas com os senhores, em que o conflito dera lugar à cooperação. Eles certamente tinham uma escala de valores em que cabia a noção de boa e má escravidão. Os escravos, em sua maioria, vivenciaram esta última.[27]

Embora mais raros do que libertos que beneficiavam patronos mortos, há não poucos casos de senhores que na hora de pensar na morte pensaram também em seus finados escravos, o que indica um jogo de reciprocidade: na hora da morte, libertos pagavam com missas o bom tratamento dos ex-senhores e estes os bons serviços dos escravos. Ocorria a muitos libertos bem-sucedidos deixarem missas tanto para seus senhores como para seus escravos falecidos.

Se a Igreja freqüentemente negligenciava o tratamento dos escravos quando vivos, procurou distinguir o bom do mau senhor com base em como os tratavam quando mortos. Na tradição das *Constituições primeiras*, o padre Manuel Ribeiro da Rocha, por exemplo, sentenciou: "o senhor, ou possuidor do escravo fallecido, que lhe não socorre a sua alma com Missas, e suffragios, mostra negar a fé [...] porque de fé hé que há Purgatório, onde as almas dos fiéis, que morrem em graça de Deos, satisfazem com acerbísimas penas [...] os peccados commettidos nesta vida [...]". Os religiosos ensinavam aos senhores que beneficiar as almas de seus finados escravos era não só um dever cristão, mas até uma

tática de salvação. Benci, por exemplo, advertiu ao senhor que recusasse o viático ao escravo: "que clamores e brados não dará ela [a alma do escravo] no profundo do Inferno, pedindo a Deus vingança contra seu senhor, que por lhe não acudir com a Confissão a tempo, a deixou cair naquele abismo de penas?". Benci imaginou o recinto do Tribunal Divino ocupado por almas vingativas.[28] Se uma alma zangada podia prejudicar, uma alma satisfeita podia ajudar. As almas tinham vontade e poder, também participavam da economia religiosa do toma-lá-dá-cá.

Mas muita gente que beneficiava almas de cativos parecia não acreditar no prestígio delas no mundo dos mortos, pois quase sempre lhes oferecia relativamente poucas missas. O português Antônio José Coelho Maia, por exemplo, assim distribuiu suas inúmeras missas: 35 de corpo presente, 150 por sua alma nos dias seguintes ao enterro, dez pelas almas de seus pais, dez pelas dos sogros, dez pela alma da mulher, dez pelas pessoas com quem negociara e cinco "por alma dos meus cativos" mortos. Provavelmente aproveitaram mais de sua generosidade os escravos vivos, mais de quinze, que foram alforriados em testamento. Poucos os testadores como o comerciante português Joaquim da Silva Sampaio, que em 1810 mandou rezar "em altar privilegiado" cinqüenta missas pelas almas de seus falecidos escravos. Ou Antônia Joaquina do Bomfim, que ao morrer em 1819 inundou as igrejas de Salvador com 2550 missas, inclusive trezentas para seus defuntos cativos, além de cem especialmente para sua escrava Úrsula. Já o senhor de engenho capitão Antônio Marinho de Andrade, em 1802, igualou parentes e escravos falecidos — sua família Freyreana —, oferecendo indistintamente cinqüenta missas pelas almas de ambos os grupos. Esse capitão era um tipo peculiar, chegando a deixar cinqüenta missas "pelas almas das pessoas a quem dei ocasião de pecar", assumindo a culpa pelo desvio espiritual talvez de muita gente.[29]

Mortos apagados da memória reapareciam, ainda que envoltos na penumbra, na hora da morte. Muitos testadores beneficiaram as almas de pessoas com quem haviam tratado negócios. Numa praça comercial como a Bahia, os pecados econômicos devem ter sido muitos. Crente de que as almas tinham influência no mercado de salvação, o negociante José Batista, em 1828, deixou missas para os defuntos com quem negociara em vida "em razão das faltas que em mim houvessem [...] aos quais rogo pelo amor de Deus me queiram perdoar". A crioula Brízida de Santa Rita Soares, senhora de escravos e próspera mulher de negócios, ao testar em 1825 distribuiu 350 missas com a própria alma, as da mãe, do marido, da ex-senhora, além de 25 com almas das pessoas com quem negociara, e explicou: "por me persuadir que talvez houvesse nos ditos negócios algum encargo de consciência, sendo nestas também contemplados as Almas dos falecidos meus escravos". Dos encargos de consciência podiam constar, quem sabe, a venda de produtos deteriorados, falsificação de pesos e medidas, trocos errados, desonestidade nas contas com seus escravos de ganho. Mas, se Brízida tinha alguma dúvida sobre seus erros com essa gente, não tinha nenhuma sobre o

quanto devia a uma certa Joaquina. A alma dessa defunta recebeu dela nada menos que 65 missas.[30]

A dúvida da dívida era um aspecto central da "admirável economia da salvação". "Não me ocorre deva restituição alguma", escreveu em 1814 João Moreira da Silva, "e contudo se mandarão dizer dez missas pela alma ou vida de quem eu tenha prejudicado." Ninguém queria arriscar, mas também não queria fazer más aplicações de missas. Sem saberem se tinham dívidas com os mortos, as pessoas procuravam administrar da melhor forma suas contas com eles. Em 1832, Maria Joaquina de Jesus ofereceu 25 missas "às almas das pessoas a quem eu deva alguma restituição ou encargo de consciência", mas, caso nada devesse, pedia que as mesmas missas fossem "aplicadas pelas almas do Purgatório". Nenhum mortal podia verificar, aqui debaixo, as contas de Maria Joaquina com os mortos; seu pedido parecia uma procuração para que funcionários celestes executassem a alternativa de investimento místico por ela proposta.[31]

Mas encontramos outras formas de duvidar, mesmo entre testadores que não pareciam ter por que confundir quem colocar na lista de almas favorecidas. Foi assim com Maria Antônia de Almeida — viúva de major, uma filha e seis escravos — que escreveu seu testamento no confuso primeiro semestre de 1831. Em meio a agitações antilusas e revoltas militares, ela pediu que, quando morresse, cem missas fossem rezadas "com toda a brevidade", cinqüenta por sua alma, no que foi precisa, e cinqüenta "pelas de meus parentes, digo de meus pais no caso delas precisar, aliás ficarão aplicadas pelas almas das pessoas de minha família que se acharem penando no Purgatório". Mesmo um padre podia vacilar nessa hora. Em seu testamento de 1826, o padre José Alves Barata — "viúvo", cinco filhos vivos (e dois mortos) — nenhuma missa deixou para qualquer parente, nem sua "mulher", mas mandou celebrar duas capelas pela própria alma e outras tantas pela alma de Domingos José Alves, algum parente. Minutos depois, ele voltaria atrás: "somente se mande dizer uma [capela] por alma do dito Domingo José Alves, e que a outra seja dita segundo a minha intenção". O que exatamente se passou na cabeça do padre José, nós nunca saberemos. O certo é que se mostrou inseguro sobre quantas missas devia ao tal Domingos, e mesmo sobre quantas sua própria alma necessitava para alcançar a glória.[32]

Difícil questão, aliás, essa de saber quantas missas valia a salvação. Quanto mais melhor, ensinava a Igreja e seguiam os fiéis, segundo suas posses. Valladares reporta o caso extremo do construtor minhoto, Antônio Fernandes de Matos, que no início do século XVIII mandou rezar 120 mil missas pela própria alma e a de sua herdeira. Os exageros continuavam no século XIX. José Joaquim Rodrigues, que ditou suas últimas vontades em 1831, alforriou dois escravos em troca de seiscentas missas por sua alma, e não poupou esforços para agradar os mortos: deixou nada menos que 30 mil missas distribuídas entre os pais, parentes, amigos e as almas do Purgatório.[33]

Muitos testadores deixavam legados para irmandades e paróquias em troca da celebração de milhares de missas. Não havia altar, não havia padre que desse

conta, e elas foram se acumulando. Acumularam-se ao ponto de a Igreja, ela própria responsável pelo problema, desobrigar por decreto as irmandades e outras instituições pias da celebração de parte dos sufrágios contratados com seus benfeitores.

A Santa Casa, sempre ocupada por ricos candidatos à morte, teve muita dificuldade nessa área, porque os legados deixados nem sempre davam para pagar tais missas. Em 1823, por exemplo, o prior do cabido da Sé escreveu à mesa da Santa Casa exigindo a celebração das missas devidas à alma do cônego Manuel Ribeiro da Penha. Ao morrer um século antes, em 1728, o cônego havia deixado 4 mil cruzados; os juros desse dinheiro deviam servir à enfermaria daquela instituição. Em troca, exigira uma missa semanal, no altar das almas da Sé, e um ofício de nove lições, no aniversário de sua morte. Ao preço de 1823, só o ofício custava a pequena fortuna de 16 mil réis. A Santa Casa cumpriu o contrato até 1817, quando passou a desembolsar apenas 8 mil réis da missa de aniversário, levando o prior a acusá-la de estar "faltando assim à boa fé em que descançou o defunto consigo". A mesa respondeu estar respaldada pelo decreto da Igreja que permitia descumprir tais obrigações.[34]

O dinheiro do cônego era "dinheiro velho". Quando o dinheiro era novo, a Santa Casa não hesitava em cumprir integralmente sua parte do contrato. Por exemplo, em 10 de janeiro de 1837 mandou celebrar cinqüenta missas, a um custo de 32 mil réis, e um ofício solene, pela alma do comendador Pedro Rodrigues Bandeira, morto dois anos antes. Em troca dessas missas de aniversário, ele deixara a fabulosa quantia de 58 contos para a instituição. Bandeira, que em seu testamento se confessara um grande pecador, sabia das dificuldades que lhe aguardavam no além, pois também ordenara a celebração de quinhentas missas por sua alma nos sete dias imediatos a sua morte. E designou mais 2 mil missas para seus defuntos pais, irmãos, parentes e "pessoas que no momento me [não?] são lembradas", além de quinhentas por suas prováveis companheiras no além: as "almas do Purgatório mais necessitadas deste sufrágio". Foram dois contos de réis só dessas missas, fora as da Santa Casa e de outras confrarias para as quais deixou legados em troca de sufrágios.[35]

Deparei com dois casos de recusa, por parte de irmandades, em aceitar legados onerosos. Um, na segunda metade do século XVIII, sobre o qual não encontrei senão uma rápida menção no livro de tombo da Ordem Terceira de São Domingos. Outro, de 1722. Neste ano, José Dias Salomão Mosso deixara 400 mil réis à confraria do Santíssimo Sacramento de Cachoeira para que fosse celebrada por sua alma uma missa por semana até o Juízo Final. Mas o dinheiro não dava nem para quinze anos de missas, e a irmandade, que esperava que o mundo durasse mais de quinze anos, não aceitaria a "doação". O sobrinho de José Dias, que era padre e quem sabe tivesse um olho na alma do tio e outro no negócio, foi queixar-se ao arcebispo. Não sabemos no que deu.[36]

Esse problema talvez fosse mais raro nas irmandades negras, de cujos recursos limitados os membros tinham consciência. Ignacia dos Santos deixou para a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, por falecimento de sua "cria

38. Caixa de esmolas para as almas do Purgatório.

e herdeira", uma casa no Bom Gosto, com a condição de que nunca fosse vendida. Em retribuição, pediu aos irmãos para "pelo amor de Deus e da mesma Senhora [do Rosário] se lembrarem de minha alma em o dia em que completar ano do meu falecimento, mandando celebrar uma missa por minha alma, no lugar da minha sepultura". Apenas uma missa por ano, ao preço de uma jornada diária de escravo — um pedido fácil de ser atendido.[37]

Na grande maioria dos casos, as missas tinham destinatários ou grupos de destinatários certos — mortos, santos e anjos que de uma forma ou de outra eram das relações dos doadores. Se dependessem dos pedidos dos testadores, as incontáveis almas anônimas do Purgatório, por exemplo, penariam por muito tempo. Na tabela 11 anterior, elas só foram mais lembradas do que as almas de escravos e parceiros de negócio. A maioria das missas rezadas pelas almas do Purgatório nas igrejas de Salvador provavelmente era paga com as doações anônimas, depositadas nas igrejas em caixas de esmola decoradas com figuras de alminhas envoltas em chamas. É notável, entretanto, que muitos ex-escravos tenham lembrado essas almas sofridas. Em 1790, o africano Francisco Nunes de Morais, próspero músico e barbeiro, incluiu entre os beneficiários de suas missas as "almas do Purgatório que não têm quem delas se condoa". Pode-se supor uma associação entre a experiência do Purgatório e a da escravidão na mente dessa gente que um dia fora escravizada. Encontramos um caso em que o liberto relacionou mais diretamente as duas experiências. O capitão crioulo

Joaquim Félix — aquele que endereçou missas a amigos e inimigos, bons e maus feitores — lembrou-se também das "almas dos cativos que se encontram no Purgatório".[38]

As missas eram vistas como a mais acertada providência para a salvação da alma. E, se a confiança nos parentes crescia, eram poucos os que confiavam a eles a decisão relativa a esses sufrágios (ver tabela 11), como Antônio José Álvares de Azevedo, que em 1811 deixou a critério da mulher "tratar" de sua alma por acreditar que "fará por mim o que eu faria por ela se lhe sobrevivesse". Todavia, não deixou de lembrar-lhe que mandasse "dizer logo dez missas de corpo presente na minha Matriz", o que ela fez, mas foi tudo o que fez pela alma do marido. Já Maria do Espírito Santo confiou em que o marido iria se "lembrar de minha alma com os sufrágios que puder", em razão do "muito amor e afeição que tenho conhecido no dito".[39]

A POMPA NAS MISSAS FÚNEBRES

As missas, principalmente as de corpo presente, podiam ser muitas e ocasião de grande pompa, medida por sua solenidade, inclusive o número de padres celebrantes. As missas mais opulentas eram cantadas, acompanhadas por orquestra, e para seu brilho concorriam também a decoração da igreja, o luxo da essa e urna funerárias e a posição do cadáver neste cenário.

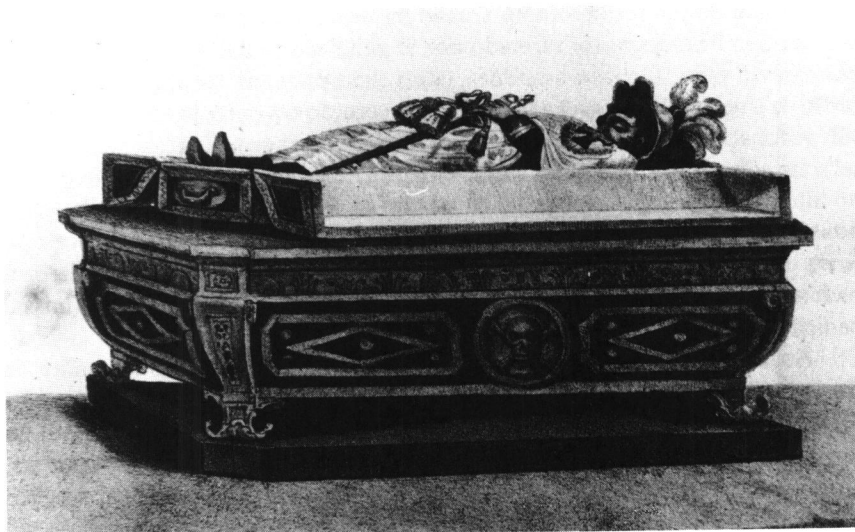
Lindley, esse incansável freqüentador de funerais, escreveu sobre um "ofício solene" para um "rico coronel da ilha de Itaparica", no convento de São Francisco, em 1802. O corpo foi velado "das grades para dentro", ladeado pelos superiores do convento "mui suntuosamente vestidos de hábitos de veludo preto" profusamente decorados com galões dourados. À cabeceira da urna, sentavam-se em duas cadeiras dois outros frades em hábitos brancos, os primeiros de duas longas filas de religiosos que se projetavam para cada lado do altar, vestidos em hábitos comuns, segurando volumosos missais. Entre os convidados estavam o governador, Francisco da Cunha Meneses, e outros grandes da Bahia. O caixão ficou sobre uma essa piramidal de quatro níveis, tudo "coberto com veludo preto, bordado com babados duplos de largos galões dourados, e os pilares enlaçados com o mesmo". O cadáver vestia-se de cavaleiro da Ordem de Cristo. "A missa foi cantada, um órgão e orquestra completa acompanhando: ao terminar, frades e espectadores, cada um segurando imensa vela, seguiram o corpo até o centro da igreja, onde foi depositado, e as portas foram fechadas."[40]

Cinco anos depois, o convento de São Francisco seria o cenário de outra grandiosa cerimônia fúnebre. Em 1807, o cabeça da Casa da Torre, José Pires de Carvalho e Albuquerque, pediu duzentas missas de corpo presente "e nada mais", deixando à esposa que cuidasse dos detalhes de seu funeral. Quando ele morreu no ano seguinte, d. Ana Maria de São José e Aragão esmerou-se na tarefa. O morto, vestido com o hábito da Ordem de Cristo, como pedira em testa-

mento, saiu de sua residência no Unhão em sege, acompanhado do vigário da Sé. Em São Francisco, foi recebido por 95 religiosos e outros presentes, todos carregando velas, tochas e brandões, cujas chamas devem ter ampliado a "sensação de irrealidade" provocada pela rica decoração em ouro do templo. A missa solene foi acompanhada por 47 músicos, inclusive um organista, os quais se instalaram sobre um coreto que a viúva mandara especialmente construir e decorar no interior da igreja. Antes de ser enterrado no jazigo da família, o cadáver repousou sobre uma rica essa. Enquanto durou o ofício fúnebre, dobravam os sinos da Sé e de outras igrejas da redondeza. Durante todo o dia, numerosos padres espalhados por essas igrejas se ocuparam em celebrar as duzentas missas pedidas pelo grande senhor.[41]

As missas de corpo presente, quando tão numerosas como as do senhor da Casa da Torre, tinham necessariamente de ser celebradas em vários altares de várias igrejas, durante vários dias. Nesses casos, a missa rezada literalmente em presença do cadáver era mais longa e solene, enquanto as outras eram comuns, duravam no máximo meia hora, podendo por isso ser celebradas por diversos padres, uma atrás da outra. E até simultaneamente na mesma igreja, uma vez que podiam se distribuir pelo altar-mor, os altares laterais e os da sacristia e do consistório. Mesmo que se prolongassem após o enterramento, se não ultrapassassem o sétimo dia, a Igreja as considerava "de corpo presente".

O inventário de José Dias de Andrade nos permite verificar em detalhe a distribuição de seus sufrágios. Ele era um homem rico, embora não fizesse parte da nata da sociedade baiana. Comerciante, dono de 22 escravos, a maioria empregada no ganho, Andrade morava no terreiro de Jesus em um sobrado de dois andares, avaliado em doze contos, onde mantinha uma pequena manufatura de velas, sendo, portanto, produtor para o mercado funerário baiano. Quando morreu em 1817, sem testamento, sua mulher lhe proporcionou um enterro de grande pompa. Foi enterrado no convento do Carmo num luxuoso caixão, colocado sobre magnífica essa iluminada por mais de 140 tochas e na presença do pároco usando pluvial, cinqüenta padres, os frades carmelitas e numerosos pobres contratados para a ocasião. Os sinos da Sé tocaram para anunciar seu enterro e continuaram a tocar durante o ofício solene, com música, de corpo presente. Outras missas de corpo presente foram celebradas nos seguintes templos: quinze na igreja da Ordem Terceira de São Francisco, dez na Misericórdia, quinze na Sé e 25 na Ordem Terceira do Carmo. Além dessas, posteriormente, foram celebradas pela sua alma 51 missas em São Francisco, 48 na Sé, 26 na Ordem Terceira de São Francisco e dez no convento do Carmo. Finalmente, foi rezado um ofício solene, no dia seguinte ou no sétimo dia (os documentos não esclarecem), no convento de São Francisco, para o qual a viúva mandou construir e decorar um coreto sobre o qual se instalou a orquestra.[42]

A missa solene, missa com coral e música, era o máximo em pompa. A colocação de essas também satisfazia a "vaidade humana", conforme criticara d. Sebastião nas *Constituições*. O número de padres contava, mas menos, a se crer nas disposições testamentárias do marechal Acciavoli. Ele pediu que sua missa

39. Essa armada para missa de corpo presente.

de sétimo dia fosse muito simples, "com assistência de doze padres tão-somente, além do meu Reverendo Vigário e Sacristão". O que se gastaria com a "despeza de música, essa e outras decorações do mundo", instruiu o senhor de engenho, "seja distribuído a pessoas miseráveis no mesmo sétimo dia, porque é da minha vontade que o ofício por minha alma seja recitado em vós submissa pelos doze sacerdotes e sem pompa alguma". Na interpretação de Acciavoli, o indicativo de pompa não estava no número de padres, mas na atitude destes. Os doze sacerdotes, que representavam os apóstolos, eram uma citação do Evangelho não muito comum na Bahia.[43]

Mesmo as missas cantadas podiam representar um gesto de desapego, mas um gesto oneroso. Eram assim as missas de cantochão, nas quais o coral não se apoiava em acompanhamento instrumental. Foi como desejou ser enterrada na Piedade a portuguesa Antônia Severina de Barbuda Lobo, em 1828. Ela pediu "um ofício de Corpo Presente de Canto Chão, sem fausto, que assistirão os religiosos [capuchinhos] e mais sacerdotes". Mas às vezes um organista coadjuvava esse tipo de ofício. Em 1804, o capitão Henrique José Lopes escreveu seu testamento para "assegurar o negócio da Eternidade", em cujo negócio incluiu: "se cantará [no convento de São Francisco] um ofício por minha alma de Canto Chão ao som de orgão somente e sem a menor pompa sendo este de corpo presente [...]". Mandou também contratar 250 pobres de ambos os sexos para assistir a esta missa. Saiu tudo por 70 mil réis, uma boa soma. Simultanea-

mente, outras igrejas se encarregaram de celebrar mais duzentas missas de corpo presente. Não se pode dizer que o capitão tenha ido à sepultura "sem a menor pompa".[44]

INTERCESSORES CELESTES

Os mortos dependiam de vivos que orassem e celebrassem missas em benefício de suas almas. Mas eles também acionavam meios mais diretos de propiciação: a intercessão dos santos. Os testamentos são fontes notáveis sobre como as pessoas imaginavam a cerimônia do julgamento. As principais personagens desse drama celestial eram a alma do indivíduo, no papel de réu, Deus no de juiz e uma plêiade de santos e anjos servindo de advogados de defesa. A pena podia ser terrível: Francisco José Vieira Guimarães pediu a intercessão de vários santos "para que o Demônio não triunfe sobre mim, nem me sucumba [...]". A absolvição podia significar a aceitação no "País do Reino da Glória", segundo a bela expressão de Pedro Gonçalves dos Anjos, em 1823.[45]

As *Constituições do arcebispado* recomendavam aos testadores que encomendassem a alma a Deus, à Santíssima Trindade, Cristo, e pedissem a intercessão da Virgem Maria, anjos, espíritos celestiais e santos. As encomendações eram quase rigidamente formais, mas as invocações, apesar de manter um certo formalismo, variavam mais, indicando as preferências devocionais do testador.

Na Bahia, até os ex-escravos invocavam uma legião de santos que os ajudassem a alcançar a glória do Céu. Apenas 20% dos libertos estudados por Mattoso não se preocuparam com isso. A africana Rita Maria Joana de Jesus, de nação benguela, em 1828 invocou a Virgem Maria, o santo de seu nome, seu anjo da guarda e toda a corte celeste para que obtivessem o perdão junto ao "Divino Julgador" e ela se visse "livre do Inimigo Infernal". Rita assimilara bem o catecismo. Já a liberta Josefa Maria da Conceição Alves dos Reis, da Costa da Mina, viúva pobre sem filhos, em 1819 fez apelos que revelam uma forma original de apreensão dos ensinamentos cristãos. Ela em primeiríssimo lugar encomendou a alma "à santíssima virgem, *que a criou*", uma interpretação matriarcal do mistério da vida. Josefa sabia, entretanto, que sua alma seria julgada pelo "Eterno Padre", e pediu diretamente ao filho ("meu Senhor Jesus Cristo") que fosse seu "intercessor e advogado". Em seguida, citou o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade entre os "santos da minha especial devoção", e revelou possuir, não um, mas "Anjos da minha Guarda". A todos esses, e ao santo de seu nome, ela suplicou ajuda, "apresentando a minha alma no Tribunal Divino".[46]

Essa invocação registra fórmulas arcaicas em alguns aspectos — por exemplo, nomear Cristo intercessor, associar o Espírito Santo à corte celeste —, fórmulas encontradas na Europa ainda no século XVI. (Até um cônego, José Vieira de Lemos, em 1829 cometeu o confuso arcaísmo de chamar Cristo "nosso advogado", "meu intercessor" e "meu Juiz" na mesma sentença.)[47]

A invocação de Josefa Maria foi mais original em outras passagens, como nomear o Espírito Santo *e* a Santíssima Trindade — esta já sendo Pai, Filho *e* Espírito Santo —, ou acreditar-se protegida por mais de um anjo da guarda. Mas sua maior originalidade foi atribuir a criação da alma à Virgem Maria, o que rompia com todos os cânones da Igreja, e talvez evocasse certas concepções africanas. A liberta era da Costa da Mina, designação vaga de origem que no século XVIII, quando ela provavelmente veio para a Bahia, abrangia a vasta região costeira da África ocidental que hoje vai de Gana ao Gabão ou Cabo Lopez, nos Camarões. Os fon-ewe do antigo Daomé (atual República Popular de Benim), por exemplo, acreditavam que a divindade feminina Mawu, relacionada com a lua e a noite, era genitora universal, mãe criadora também responsável pela sorte e a morte das pessoas. Mawu e seu companheiro Lísa eram, por sua vez, filhos gêmeos de Nana Buluku, divindade que aparece ora como mulher ora como andrógino. Da mesma forma, há uma tradição ioruba que atribui o gênero feminino a Oduduwa, o primeiro ancestral mítico dos iorubas. Concepções como Mawu e Oduduwa podem estar insinuadas nas palavras de Josefa Maria.[48]

Bem ou mal, foram com os brancos que os negros aprenderam a invocar os santos católicos. E os santos deviam agir rapidamente para evitar a perdição da alma — a mesma concepção de tempo, ou melhor, de urgência de tempo, que encontramos no caso das missas. É o que revelam as palavras de Ana Francisca do Sacramento, ao implorar, em 1813, que santos e santas fossem seus "advogados perante Nosso Senhor Jesus Cristo, *logo* que minha alma deste mundo partir".[49]

Mas quais os santos que inspiravam maior confiança na hora da morte? A Virgem Maria era quem mais recebia pedidos de intercessão, sinal de que a Igreja estava sendo respeitada. Francisco Xavier de Araújo, pequeno comerciante português, confiava sobretudo nela, a respeito de quem escreveu em 1811: "peço que seja minha advogada no Tribunal Divino". "Minha advogada e intercessora, agora e na hora da minha morte", reforçou Helena da Silva Sampaio em 1809, sete anos antes de morrer, citando as palavras finais da ave-maria. O poderoso Pedro Rodrigues Bandeira, ao ver a morte se aproximar em 1835, colocou sua alma nas mãos da "Santíssima Mãe a Virgem Nossa Senhora com o Título do Pilar, Minha Madrinha, Advogada, e especial Protetora". Poucos

Tabela 12
Nomeação de intercessores, 1800-36 (210 testadores)

Santos	*Primeiro período 1800-23*	(%)	*Segundo período 1824-36*	(%)	*Total*	(%)
Nossa Senhora	71	(28,3)	23	(21,5)	94	(26,3)
Anjo da guarda	49	(19,5)	10	(9,3)	59	(16,5)
Santo do nome	41	(16,3)	12	(11,2)	53	(14,8)
Corte celeste	42	(16,7)	12	(11,2)	54	(15,1)
Santos de devoção	17	(6,8)	10	(9,3)	27	(7,5)
Nenhum	31	(12,4)	40	(37,4)	71	(19,8)
Total	251	(100)	107	(100)	358	(100)

os testadores que, ao pedirem a ajuda da santa, mencionaram uma devoção específica, como fez Bandeira. Mas ele tinha uma razão forte para assim proceder no fato de ter sido "batizado" pela Senhora do Pilar, que, tendo patrocinado seu nascimento, agora presidiria sua morte.[50]

Protetora da vida, a Virgem também cuidava da morte. Quem melhor do que a mãe de Deus? Inúmeros testadores, aliás, explicitaram esse parentesco divino como facilitador do trabalho advocatício da santa. Virgem Mãe e outros apelativos maternos foram as invocações marianas mais lembradas. Mãe de Deus e dos homens: "imploro os socorros Maternais da sempre Virgem Maria minha senhora, Mãe e Advogada dos pecadores", escreveu Ana Rita de França, em 1829. É interessante que nenhuma menção tenha sido feita a Nossa Senhora da Boa Morte nas dezenas de testamentos consultados. É como se, ao testarem, os baianos pensassem mais na boa vida celeste do que na boa morte terrena. Na verdade, só na lista de gastos com um funeral, o de Joaquina Máxima de Sousa Passos, falecida sem testar em 1818, encontramos mencionada aquela invocação, no recibo de "duas missas a Nossa Senhora da Boa Morte por proteção da defunta" — duas simples missas que o viúvo mandou rezar no convento de São Francisco.[51]

O apelo à Virgem Mãe parece ter sido generalizado na cristandade, como, por exemplo, entre os parisienses do século XVI estudados por Chaunu. Mas o anjo da guarda e os santos patronímicos, mais pessoalmente identificados com os crentes, tinham maior importância em Salvador do que em Paris. Essa ênfase na proteção personalizada reproduzia na hora da morte o modelo de relação contratual entre homens e divindades, substanciado no costume das promessas, talvez mais forte aqui do que lá. Em 1737, ainda em plena era barroca, Joana de Almeida, viúva do capitão Manuel Correa de Cardoso, pediu proteção a "Maria Senhora Nossa Mãe e a todos os santos da corte do Céu", mas acrescentou: "principalmente ao Anjo da minha Guarda, e a Santa do meu nome, e a todos os mais a quem tenho devoção". Uma oração registrada por Silvio Romero fala da confiança no anjo da guarda na hora da morte:

Anjo da Guarda
Bem-aventurado,
Convosco meu Anjo,
Tenho-me pegado.
Quando eu for chamado
De Aquele Senhor,
Ajudai-me meu Anjo,
No Céu a subir,
... Meu Anjo da Guarda,
Meu Jesus também,
Me levai à glória
Para sempre. Amém!

Mas como a tabela 12 indica, o apelo aos protetores pessoais, à exceção dos santos de devoção, tiveram seu percentual diminuído entre 1800 e 1836. (Como vimos atrás, também os pedidos de missas dirigidas aos santos encolheram numa proporção de 6%.)[52]

Na verdade, as indicações de intercessores em geral diminuíram vertiginosamente ao longo desse período, reduzindo-se de 220 em 1800-23 para apenas 67 em 1824-36. A proporção de testadores que não pediram a intercessão de santos subiu de 12,4% para 37,4% entre um período e outro, embora quase todos continuassem a encomendar missas e a abrir seus testamentos com a fórmula "Em nome de Deus, amém". Ou seja, continuavam fiéis ao catolicismo, mas menos crentes na capacidade medianeira dos santos. O fenômeno atingiu a sociedade de cima a baixo. Inclusive os libertos. Quando, em 1800, o africano Matias Pires de Carvalho, ex-escravo da Casa da Torre, dispensou a defesa dos santos — apenas afirmando: "Nas mãos de Deus entrego minha Alma" —, ele era uma voz relativamente isolada. Na década de 1830, os que assim fizeram constituíam maioria.[53]

A queda de popularidade dos intercessores celestes serve como mais um indicativo das dificuldades por que passavam as irmandades na conjuntura da Cemiterada. Afinal, elas existiam em torno da devoção a santos. Assim como pediam cada vez menos o acompanhamento fúnebre de irmandades, os testadores pediam cada vez menos aos santos que acompanhassem as sessões do Tribunal Divino.

O que acontecia com as irmandades? Falei de dificuldades ligadas à economia no Capítulo 6. Outras dificuldades vinham de mudanças na mentalidade. Ocorria uma lenta e por vezes sutil transformação nas atitudes dos baianos diante da morte, cujos indícios temos acompanhado ao longo desse livro. Isso afetou as irmandades, parte importante da cultura funerária da Bahia.

Mas outros fatores se ligavam mais à vida do que à morte, e afetaram não só as irmandades como a religiosidade de um modo geral. Foi um período de importantes mudanças na sociedade baiana, na sociedade brasileira. A independência e as agitações sociais que se seguiram politizaram a cultura, enfraqueceram poderes tradicionais, secularizaram boa parte das instituições e dos comportamentos. As "idéias liberais", tão em voga nos discursos da época, tiveram algum impacto sobre os costumes populares e da elite. Os jornais defendiam a liberdade de palavra, que usavam para divulgar conceitos de cidadania e de representatividade política, tudo inspirado na filosofia iluminista. No teatro da cidade, peças de duvidosa moralidade e apresentações de lundu faziam um contraponto inteiramente profano às encenações piedosas das procissões sacras. O arcebispo d. Romualdo Seixas, personagem que reencontraremos outras vezes adiante, se preocupou muito com a secularização da vida na província. Numa pastoral de 1831 ele relacionaria as idéias do "século das luzes" aos "progressos da irreligião" e da "libertinagem".[54]

No rastro dessas mudanças, as pessoas passaram a se organizar de forma diferente, em associações que aos poucos substituíam pelo menos algumas funções até então desempenhadas pelas irmandades ou pela paróquia. Na década de 1830 surgiram as primeiras entidades de classe, tanto de artesãos como de grandes proprietários de terra. A Sociedade dos Artífices, fundada em 1832, tinha como objetivo a assistência material a seus membros. Outras associações cuidavam de coisas do espírito. Nas páginas dos jornais da época encontramos com freqüência anúncios convocando os sócios para reuniões. Havia, por

exemplo, a Sociedade Fraternal, a Dramática, a Amigável, a de Instrução Forense e várias sociedades literárias.

Os escravos não ficaram à margem das inovações. Em certo sentido eram, eles próprios, a mudança. Vimos no Capítulo I que durante as primeiras décadas do século XIX, grandes contingentes de escravos foram trazidos para a Bahia, vindos principalmente do golfo de Benim. Eram os nagôs, hauçás, jejes. Como eram muito numerosos, esses africanos puderam aqui recriar boa parte de suas tradições religiosas. Os nagôs e sobretudo os hauçás islamizados seguramente disputaram com a Igreja as almas dos africanos. À sombra da Igreja e ao largo do Islã, cresceu a religião dos orixás iorubanos e dos voduns daomeanos. Tanto os muçulmanos, os chamados *malês*, como os adeptos do candomblé, foram personagens freqüentes das crônicas policiais — indício de forte presença — na primeira metade do Oitocentos. Ambos os grupos provavelmente se colocaram para os negros como alternativas às irmandades, embora muitos destes tenham aprendido a freqüentar tanto igrejas como terreiros de candomblé.

A influência das "idéias liberais" e o reforço de tradições religiosas africanas podem explicar, pelo menos em parte, o declínio da devoção católica tradicional ao longo das três primeiras décadas do século XIX. Mas, insisto, o declínio parece ter sido lento e, em geral, leve. Em 1836 ainda prevalecia o estilo barroco de viver e morrer na religião. A morte continuava a ser celebrada com muita pompa. E com muita despesa, o que pode ser constatado no próximo capítulo.

NOTAS

(1) Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, passim; Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 448; Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 244 ss.; Queirós, *Prácticas exhortatorias*, p. 11.

(2) Chaunu, "Mourir à Paris", p. 38.

(3) Sobre a circulação entre os vivos de almas do Purgatório, Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 391, 393-4; em Portugal, Feijó et alli orgs., *Death in Portugal*, passim; e o medo dos mortos, Delumeau, *História do medo*, pp. 84-96; DaMatta, *A casa e a rua*, p. 134.

(4) Luís da Câmara Cascudo, *Antologia do folclore brasileiro*, (São Paulo, 1956), p. 72; Cascudo, *Anúbis*, cap. 24, p. 19; Cascudo, *Dicionário*, I, pp. 43, 46; Mattoso, "Au Nouveau Monde", V, pp. 553, 554; Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo*, (São Paulo, 1980), pp. 187-8; Araújo, *Ritos, sabença*, pp. 62-3; Martins, "A morte e o morto", p. 268; Kidder, *Sketches*, I, p. 284.

(5) Ver ainda Idelfonso Xavier Ferreira, "Appendice para se mostrar em que a Constituição do Arcebispado da Bahia se acha alterada, revogada pelas leis do Império, e modificada finalmente pelos uzos e costumes", p. 161, in *Constituições do Arcebispado da Bahia... [1707]* (São Paulo, 1853).

(6) Alves, *História da Venerável Ordem*, p. 28; AOTSD, *Livro de óbitos, 1839-1943*, v. 106, fls. 1-3; AOTC, *Livro de óbitos, 1825-92*, fls. 40-1v, 45v, 197v.

(7) AOTC, ibidem, fls. 41, 41v.

(8) "Compromisso da Misericórdia de Lisboa", p. 49; ASCMB, *Livro 3º de Registro, 1817-31*, fls. 55v, 56v, 57-8, 76v.

(9) Maria Beatriz N. da Silva, *A primeira gazeta da Bahia*, (São Paulo, 1978), p. 104, grifo nosso.

(10) *Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deus [1686]*, cap. 14; "Compromisso da Irmandade do Rosario... da Conceição da Praya [1771]", cap. 10.

(11) "Compromisso da Irmandade de São Benedito erecta no convento de São Francisco... [1770]", cap. 12, ANTT, *Ordem de Christo*, v. 293; Mulvey, "The black lay brotherhoods", p. 272, grifo nosso.

(12) "Compromissso da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus da Cruz", fls. 7, 15.

(13) AINSR, *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, 1820*, caps. 9 e 11.

(14) Ibidem, caps. 20 e 22, AINSR, *Livro de termos*[?] (este livro está bastante danificado, sem capa ou folha de rosto), fl. 270; "Compromisso da Irmandade da Sacratissima Virgem do Rosário... de Sam Bartolomeo [1820]", cap. 11.

(15) Uma cópia impressa e emoldurada desse edital faz parte do acervo da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (Pelourinho).

(16) Scarlata, *Inscrições lapidares*, fl. 249.

(17) ACS, *Irmandades e capelas, 1808-97*, doc. 4.

(18) APEBa, *LRT*, nº 22, fl. 49v; nº 8, fl. 62v.

(19) APEBa, *LRT*, nº 4, fl. 6v; APEBa, *IT*, v. 718, doc. 1; APEBa, *LRT*, nº 21, fl. 51v.

(20) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 26.

(21) APEBa, *LRT*, nº fl. 61; nº 1, fl. 3.

(22) APEBa, *IT*, nº 04/1523/1992/07, fl. 3v; nº 03/1238/1707/10, fl. 5.

(23) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, p. 24; Oliveira, *O liberto*, pp. 176, 177-9.

(24) Mattoso, *ibidem*, p. 12; ACS, *LRO/Penha, 1762-1806*, fl. 2v.

(25) APEBa, *LRT*, nº 22, fl. 12; APEBa, *Livro de notas do tabelião*, v. 254, fl. 15v.

(26) Oliveira, *O liberto*, pp. 99-100, APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 22.

(27) APEBa, *LRT*, nº 8, fl. 32v.

(28) Jorge Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (São Paulo, 1977), pp. 100, 101. Rocha apud Mira, *A evangelização do negro*, p. 207 (que também cita Benci).

(29) APEBa, *IT*, v. 31, doc. 5, fls. 42-51; APEBa, *IT*, nº 01/65/81/02, fl. 4v; nº 04/1705/2175/03, fls. 15-5v; nº 03/1079/1548/04, fls. 75v, 76.

(30) APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 26v; nº 13, fl. 25v.

(31) APEBa, *LRT*, nº 8, fl. 47v; nº 22, fl. 9.

(32) APEBa, *IT*, nº 05/2010/2481/05, fl. 4v; nº 01/101/148/13, fl. 9. Na sua maioria, entretanto, os padres não pediam missas para suas almas, na crença de que já bastava tê-las rezado tantas vezes: ver Katia Mattoso, "Párocos e vigários em Salvador no século XIX", *Tempo e Sociedade*, 1: 1 (1982), p. 25.

(33) Valladares, *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, I, pp. 139-40; APEBa, *LRT*, nº 21, fl. 182v.

(34) ASCMB, *Livro 3º de registros, 1817-31*, fls. 83v-4.

(35) ASCMB, *Livro 4º de registros, 1832-43*, fl. 117; APEBa, *IT*, nº 01/100/146/03, fls. 5, 6, 6v, e passim.

(36) AOTSD, *Livro II do tombo, 1829*, fl. 4; ACS, *Irmandades e capelas, 1703-1888*, doc. 6.

(37) AINSR, *Livro de termos e resoluções*, fl. 138.

(38) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 37; nº 8, fl. 32v. Wetherell, *Brazil*, pp. 112-3, descreve as caixas de esmolas para as almas.

(39) APEBa, *IT*, nº 04/1709/2174/03, fl. 3v, 4; APEBa, *LRT*, nº 8, fl. 54.

(40) Lindley, *Narrative*, pp. 118-9.

(41) APEBa, *IT*, nº 01/97/141/02, fl. 5 e fls. 92 ss.; John Bury, *Arquitetura e arte no Brasil colonial* (São Paulo, 1991), p. 168, sobre a "sensação de irrealidade" da decoração de São Francisco.

(42) APEBa, *IT*, nº 04/1538/2007/02, fls. 50 ss.

(43) APEBa, *IT*, v. 750, doc. 9, fls. 5-5v.

(44) APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 168-168v; nº 3, fl. 87. Os organistas eram um grupo ativo do mercado musical baiano desse período: ver Jaime C. Diniz, *Organistas da Bahia, 1750-1850* (Salvador/Rio de Janeiro, 1986).

(45) APEBa, *LRT*, nº 23, fl. 160; APEBa, *IT*, nº 04/1591/200/08, fl. 10.

(46) Mattoso, *Testamentos de escravos libertos*, pp. 21-2; APEBa, *LRT*, nº 17, fl. 145v; APEBa, *IT*, nº 1/67/85/7, fl. 4 (grifos meus).

(47) Chaunu, *La mort à Paris*, p. 306; APEBa, *LRT*, nº 21, fl. 19.

(48) Herskovits, *Dahomey*, II, pp. 233 ss., 289 ss.; Idowu, *Olodumare*, pp. 25-9, 192.

(49) APEBa, *IT*, nº 04/1523/1992/07 (grifo meu).

(50) APEBa, *IT*, nº 04/1707/2177/066, fl. 3; nº 04/1449/1918/04, fl. 4; nº 01/100/146/03, fl. 5.

(51) APEBa, *IT*, nº 05/2131/2600/01, fl. 54; nº 01/6/83/01, fl. 46.

(52) Chaunu, *La mort à Paris*, p. 470; APEBa, *IT*, nº 03/1075/1544/06, fl. 4; Silvio Romero, *Cantos populares do Brasil* (Rio de Janeiro, 1954) II, p. 665.

(53) APEBa, *LRT*, nº 3, fl. 23. Declínio das invocações entre os libertos: Oliveira, *O liberto*, pp. 78-9.

(54) D. Romualdo Seixas, *Colleção de obras*, I, pp. 143-152.

9
A MORTE COMO NEGÓCIO: RECEITAS E DESPESAS FUNERÁRIAS

A construção de um cemitério extramuros e a concessão do monopólio de enterros a uma empresa privada provocaram a Cemiterada. A concretização desse plano, se ameaçava um tipo específico de comportamento diante da morte, teria também implicações econômicas para os consumidores, profissionais e instituições envolvidos no mercado funerário. Daí a importância de verificar quais os agentes, as cifras, as mercadorias e os padrões de consumo desse mercado na Bahia oitocentista.

AS CONTAS DAS IRMANDADES

Um grande número de especialistas atuava na venda de bens e serviços funerários: coveiros, pedreiros, carpinteiros, armadores, campeiros, cirieiros, comerciantes de tecidos, alfaiates, músicos, padres, frades, sacristãos, sineiros. Vejamos alguns exemplos dos livros da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo.

Em maio de 1825, a irmandade contratou três oficiais de carpina a 560 réis o dia para serviços no consistório e sepulturas da igreja. Ao final de uma semana pagou-lhes 11$760, dinheiro suficiente para 253 litros de farinha ou de milho. Comerciantes, alfaiates e coveiros estavam na lista de pagamentos do Rosário, conforme o tesoureiro em 1823: 720 réis por "três peças d'alifante para Mortalha da Irmã Roza que faleceu morando no corredor"; 160 réis "a quem coseu e linhas"; 120 réis "a quem abriu uma sepultura para a dita Irmã". Uma outra entrada do balancete deste ano confirma que 120 réis era a remuneração para abertura de cova, com o que se podia comprar treze litros de farinha e menos de um quarto de litro de feijão. Dez anos depois já aumentara para 320 réis ou uma pataca. E, em março de 1842, o tesoureiro anotou: "dei [quatrocentos réis] ao coveiro de abrir e fechar a sepultura do finado Procurador Geral Alexandre Alves Campos".[1]

A Irmandade do Rosário contratava o capelão, que por uma remuneração anual era obrigado a acompanhar o cadáver dos irmãos e dizer missas. Mas

pagava separadamente as missas devidas em compromisso às almas de seus mortos. Em 2 de julho de 1828, o tesoureiro anotou: "Paguei [7$200] ao Capelão por trinta missas por alma dos Irmãos falecidos". Cada missa saiu a 240 réis, a cifra estipulada no compromisso de 1820. Mas o preço podia variar, pois, em 1824, 1$60 foram pagos ao pe. Manoel José Faustino por cinco missas pela alma de um irmão. Neste caso cada uma saiu por 320 réis, o preço comumente pago por uma missa simples, sem qualquer solenidade.

Comparadas com outras despesas, as despesas funerárias diretas da Irmandade do Rosário não eram negligenciáveis. Em 1823, por exemplo, foram gastos 46$040 na confecção de mortalhas, compra ou aluguel de velas, diárias do coveiro e pagamento de missas fúnebres, 15% de todas as despesas da Irmandade naquele ano. Se considerarmos que muitos itens, como salário de capelão e compra de material de construção, também faziam parte dos gastos funerários, poder-se-ia talvez dobrar aquela percentagem.

Os compromissos das irmandades também informam sobre custos funerários. Em 1765, a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios sepultava gratuitamente seus membros no convento do Carmo de Cachoeira, onde funcionava, mas pagava 2 mil réis aos carmelitas "pelo recebimento e encomendação" de cada um. Além disso, pagava-lhes 6 mil réis para rezarem 25 missas pela alma do irmão. Ou seja, só com os padres, a irmandade gastava 8 mil réis por cada morto.[2]

A missa representava a mercadoria mais cara do mercado funerário, embora seu preço unitário pudesse ser às vezes irrisório, 240 réis apenas. Mas, como vimos há pouco, uma só missa não salvava a alma de ninguém. No exemplo que acabamos de ver, elas somaram 70% das despesas com as cerimônias fúnebres. Por isso, todas as irmandades, sem exceção de cor ou classe, puniam os membros devedores descontando nas missas devidas à alma. Nenhuma delas ameaçava os maus pagadores com a negação de sepultura e acompanhamento, talvez porque esses serviços, apesar de simbolicamente ricos, custavam relativamente pouco, dependendo mais de mão-de-obra devota do que de capital.

As despesas funerárias das irmandades eram cobertas pelas contribuições dos irmãos, esmolas, legados, aluguel de propriedades. Mas algumas irmandades também vendiam serviços fúnebres a não-associados. O compromisso de 1686 do Rosário da Praia estabelecia o preço de cinco patacas pelo uso de seu esquife, oferecendo um desconto para quem provasse ser pobre. A Irmandade dos Martírios, de Cachoeira, cobrava 2 mil réis pelo acompanhamento fúnebre de estranhos. O compromisso de 1834 da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo dos Homens Pardos, da vila de Sento Sé, anunciava: "falecendo alguma pessoa, que não seja Irmã, e quizer que a Irmandade a carregue e acompanhe dará 6$400 réis e querendo que só a acompanhe, dará 4$800 réis". As irmandades também alugavam caixões e esquifes, vendiam velas e sepulturas. O Rosário da Praia alugou uma tarimba e quatro tocheiros para o funeral de Luís Borges da Silva, pequeno negociante de fazendas, em 1818.[3]

Às vezes as confrarias permitiam, por um alto preço, a filiação de pessoas recém-falecidas a quem os familiares desejassem enterrar sob a proteção dos

irmãos. Em 1833, Antônia do Vale Aguiar teve funeral com música, vários padres, dezenas de velas e, além disso, foi inscrita por 40 mil réis — o equivalente a 138 litros de farinha de mandioca — na Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Santana, que a acompanhou. Parte deste valor foi pago em velas, o que era comum. A vela funcionava como uma espécie de moeda no mercado da morte.[4]

Alguns compromissos vendiam sepulturas privilegiadas. No Rosário da Praia se cobrava uma "esmola suficiente" dos irmãos que quisessem cova "das grades para dentro". Pena que não sabemos que cifra era "suficiente". Em Pernambuco, os irmãos do Rosário da vila de Santo Antônio, em 1758, cobravam aos não-associados 10 mil réis por enterros no túmulo dos irmãos na capela da irmandade, 8 mil na sacristia e 6 mil no corpo da igreja. Por último, propunha o compromisso, "se quizerem comprar da grade da Capela Maior para dentro, e que hajam de querer para suas Gerações pondo-lhe tampa, cem mil réis". Eis o preço de um jazigo de família perpétuo, em local privilegiado, numa capela negra do interior de Pernambuco. O que não se pagaria por isso numa igreja da capital baiana![5]

AS CONTAS FUNERÁRIAS DA SANTA CASA

As rendas funerárias da Santa Casa de Misericórdia incluíam o aluguel de tumbas, esquifes e bangüês, e o acompanhamento de funerais. Nas vésperas da Cemiterada, excetuando seus próprios irmãos, esses serviços haviam se reduzido a levar no bangüê os escravos para o Campo da Pólvora. Mas nem sempre fora assim. No século XVIII, a Santa Casa alugava dois tipos de tumba, pelo que cobrava 4$480 e 8$480 réis. Mais ou menos na mesma época, ela operava "esquifes dos anjos" de vários tipos, cujos preços de aluguel variavam entre 64 e 3$200 réis. Por este último valor se alugava o chamado "esquife bom".[6]

Finalmente, o bangüê. Foi possível estabelecer a evolução de seu preço entre o final do século XVIII e meados do século seguinte. A cifra de oitocentos réis se manteve até exatamente 9 de agosto de 1833, quando subiu para 1$280, sob pressão da elevação geral de preços dos anos 30. Finalmente, em 1844, o preço subiu de novo e diversificou: 2, 3 e 4 mil réis. A diferença talvez refletisse as distâncias percorridas pelo bangüê.

No início do século XIX, o esquife dos anjos foi abolido, desaparecendo dos livros da Misericórdia, e o serviço de tumba foi reduzido ao do mais barato. Seu valor, na década de 1820 e 1830, tornara-se apenas o imposto de *esmola de tumba*, pago no ato de registro dos testamentos ou ao pároco no ato de enterramento. Mas na prática a "esmola" caiu em desuso para quem morria sem testar. E mesmo nas dezenas de inventários, acompanhados de testamentos, nem sempre encontramos recibos referentes a seu pagamento. Em 1827, a mesa da Santa Casa, sob pressão do aumento de suas despesas pias, pediu ao presidente da província que obrigasse os párocos a cobrar os 4$480 réis. O presidente tentou

Tabela 13

Receita da tumba e do bangüê da Santa Casa, 1833-6 (em réis)

Anos	*Tumba*	*Bangüê*	*% Bangüê*	*Total*
1833	241 920	498 160	67,3	740 080
1834	300 160	627 200	67,6	927 350
1835	254 305	396 800	60,9	651 105
1836	268 800	369 360	57,9	638 160
Total	1 065 185	1 891 520	64%	2 956 705

em vão. Três anos depois a mesa da Misericórdia voltaria a se queixar do mesmo problema, certamente agravado pela crise econômica que a Bahia então vivia. Em 1833, a situação permanecia inalterada e nova queixa chegou ao palácio. Nesse ano, apenas 54 esmolas tinham sido pagas, rendendo 241$920 (ver tabela acima).[7]

Quanto ao bangüê, já rendera bem mais no passado. No final do século XVIII, Vilhena soube por um dirigente da Santa Casa que rendia 800 mil réis anualmente. Durante os quatro anos que antecederam a Cemiterada, os enterros de escravos, pagos por seus senhores, foram responsáveis em média por 64% da receita funerária da instituição. Certamente, o que se recebia não cobria os gastos, que incluíam os salários dos carregadores do bangüê e dos coveiros do Campo da Pólvora. Infelizmente não encontramos os valores desses salários; em 1781, quando protestou contra a concessão da tumba à Irmandade de Santa Ifigênia, a Santa Casa informaria que pagava a nove homens "para carregar as ditas Tumbas e mais Insígnias, com os quais dispende de 500 mil réis para cima anualmente". Mesmo que pagasse o mesmo salário cinqüenta anos depois, o bangüê estaria operando no vermelho. Diante de suas enormes despesas filantrópicas, a receita funerária da Misericórdia era realmente irrisória.[8]

E ainda gastava com os irmãos. Como em todas as irmandades, as missas representavam o grosso das despesas. Segundo o compromisso da Santa Casa, cada irmão defunto tinha direito a dez missas simples e um ofício solene de corpo presente.[9]

AS CONTAS DO CONVENTO DE SÃO FRANCISCO

O livro de caixa do convento de São Francisco permite uma análise detalhada de suas receitas. Nele o escrivão registrava o pagamento por vários serviços e artigos oferecidos aos defuntos de Salvador: covas, mortalhas, velas, responsos, missas, recebimento de cadáveres, dobres de sino. O livro a que tive acesso lista toda a receita e despesa mensal dos franciscanos entre abril de 1790 e maio de 1825. Escolhi os anos de 1822, 1823 e os primeiros cinco meses de 1825 para análise. Deixei de lado 1824 porque o escrivão negligenciou o detalhamento dos itens da receita.[10]

Tabela 14

Receita funerária do convento de São Francisco, 1822-5 (em réis)

Anos	*Receita funerária*	*Receita total*	*% Receita total*	*Despesa total*	*% Despesa total*
1822	2 487 250	7 624 142	33%	7 179 662	35%
1823	3 003 100	6 680 959	45%	6 560 225	46%
1825 (até maio)	1 027 720	3 566 141	29%	4 956 152	21%
Total	6 518 070	17 871 242	36%	18 696 039	35%

A tabela 14 acima compara a receita funerária com outras.

A renda funerária dos frades de São Francisco era respeitável. Ela representava, em média, 36% dos recursos que entravam e que incluíam, além dos serviços fúnebres, venda de produtos da horta, contribuições das irmandades que lá funcionavam, aluguel de propriedades, esmolas etc. Alguns exemplos desses últimos ganhos: em abril de 1822, o traficante de escravos Venceslau José de Almeida, que periodicamente dava gordas esmolas, contribuiu com 20 mil réis; em outubro de 1823, um rico devoto anônimo doou 281 mil réis; em maio, a Irmandade de São Benedito deu 64 mil réis para festa e te-déum, e em setembro a Ordem Terceira de São Francisco pagou 12 mil réis pela cerimônia de iniciação de seis irmãos.

A renda das cerimônias fúnebres cobria boa parte da despesa total dos frades — 35% em média —, que incluía alimentação, roupa, sapato, consertos, decoração da igreja, promoção de festas religiosas etc. Por exemplo, em fevereiro de 1822 foram gastos 79$270 réis na compra de 48 arrobas de carne fresca, 2$240 com um alqueire de feijão, 1$280 com uma arroba de açúcar, 6$400 com cinco pares de sapato e 10 mil réis com uma peça de brim, entre outras despesas. Em abril do mesmo ano foram gastos 50 mil réis na festa e procissão de São Benedito e em junho 9$600 réis com três dúzias de foguetes.

Escolhemos o ano de 1823 para uma análise mais detalhada da receita funerária de São Francisco.

Tabela 15

Receita funerária de São Francisco por item, 1823 (em réis)

Item	*Valor*	*% Valor total*
Mortalhas	1 065 280	35,5
Missas	888 000	29,6
Enterros de anjo	477 240	15,9
Enterros de adultos	311 200	10,4
Velas e dobres	172 580	5,7
Covas de irmandade	78 800	2,6
Legados	10 000	0,3
Total	3 033 100	100

A venda de mortalhas se destaca como o item mais importante dessa receita. Venderam-se vários tipos de mortalha: o hábito de burel custava 6$400 réis, o de serapilha 4 mil réis, a túnica de algodão 2 mil réis. Podia-se, entretanto, encomendar hábitos especiais de até 12 mil réis, como foi o de José Nunes, adquirido em janeiro de 1823. Além do preço-padrão, podia-se também pagar outros valores, que flutuavam em função de descontos para pobres, ou acréscimos de compradores desejosos de beneficiar o convento.

Entre as missas, responsáveis por quase 30% da receita funerária, incluímos todo tipo de missas, a maioria fúnebre. Os preços variavam entre 320 réis e dezenas de mil réis. Silvânia Maria da Encarnação foi enterrada com um ofício fúnebre que custou 32 mil réis em janeiro. Certamente, o preço variava em função da pompa: decoração da igreja, número de religiosos, gastos com velas, dobres fúnebres, música. Nos anos de 1820, o ofício de corpo presente mais caro que encontrei custou 150 mil réis (o valor de mais de oitenta arrobas de carne), em 1824. Às vezes, o preço de ofícios de corpo presente aparecem combinados com outros serviços. Em março de 1825, 100 mil réis foram pagos por "um ofício e sepultura no carneiro do tenente Gaspar Lopes Villas Boas". Filho de família importante, esse tenente fora fuzilado por participação na conspiração que resultara no assassinato do comandante das armas, em 1824. Além dos ofícios, que eram missas mais ou menos solenes, havia missas de versos a 2 mil réis e de outros tipos, cujos preços variavam entre 320 e seiscentos réis. Os frades também rezavam responsos sobre a sepultura, cobrando entre 4 mil e 4$800 réis.

Em 1823, os franciscanos receberam quase 500 mil réis, o valor de dois bons escravos, por enterros de crianças. O preço unitário médio mínimo foi 4 mil réis, mas enterraram-nas "por diversas esmolas", segundo anotação do escrivão. Os enterros de adultos variavam em torno de valores mais altos. D. Maria de São José foi enterrada por 16 mil réis e José de Meireles Leite por 12 mil réis, em junho de 1823. No mesmo mês, os enterros de um soldado e um pobre custaram ambos 2$880 réis. Pouco? Nem tanto, se considerarmos que com esse dinheiro se comprava 30 kg de açúcar branco, ou 25 kg de farinha, ou cerca de 60 kg de arroz, ou ainda 26 kg de feijão. Supomos que o preço da cova franciscana pudesse variar de acordo com a generosidade dos familiares ou do próprio morto, no caso de este ter estipulado esmola de sepultura. É possível que serviços fúnebres extras, além da concessão de sepultura, estivessem embutidos nos preços mais altos, serviços como o recebimento do cadáver, encomendações especiais, responsos etc. Finalmente, os valores variavam em função do local da sepultura no espaço da igreja. Todas essas pessoas, os anjinhos inclusive, foram enterradas no pavimento da igreja. Em janeiro, Silvânia Maria da Encarnação pagaria 40 mil réis, quantia bem maior, para ser sepultada em carneiro. Isso comprava 340 kg de feijão.[11]

As duas irmandades negras que funcionavam no convento de São Francisco, a de São Benedito e a de Santa Ifigênia, tinham um substancial desconto no preço de cova, que se reflete na parca contribuição (2,6%) ao total da receita

funerária franciscana. Em janeiro, elas pagaram 6$600 por oito covas, 825 réis cada. Mas oitocentos réis, um preço um pouco inferior, foi pago na quase totalidade dessas transações. Era um valor baixíssimo. Uma pessoa qualificada de "pobre" pelo escrivão, em agosto de 1823, foi enterrada pelo dobro. Mas as irmandades ajudavam as finanças do convento de outras maneiras, contribuindo com grandes somas para as festas, por exemplo. Por outro lado, os mortos dessas irmandades freqüentemente consumiam outros serviços fúnebres do convento. Eram, por exemplo, usuários das velas e dobres com que se recebiam os defuntos na igreja, pelo que pagavam caro.

As contas do convento de São Francisco servem como exemplo dos serviços funerários fornecidos pelas igrejas conventuais baianas. Serviços semelhantes podiam ser desfrutados pelos que eram enterrados na Piedade, em Santa Teresa e sobretudo no Carmo. Os franciscanos, entretanto, representavam um caso especial, não só porque enterravam muita gente, como porque eram os principais fornecedores de mortalhas do mercado baiano. Em 1813, James Prior observou ironicamente que esses frades, embora submetidos ao voto de pobreza, eram tidos como ricos pelos baianos. Se era verdade, boa parte da riqueza vinha de suas rendas funerárias.[12]

O CUSTO DOS FUNERAIS

A documentação mais apropriada para se perceber as despesas funerárias pelo ângulo dos consumidores são os testamentos e inventários. Nestes últimos são listados em detalhe os gastos com o funeral do inventariado, comprovados por recibos passados pelos profissionais da morte. Os recibos atestavam serviços de preparação do cadáver, encomendação da alma, acompanhamento do defunto, missas e dobres fúnebres, música, transporte de objetos, costura de mortalha, aluguel de sege, de tumba, esquife, caixão, castiçais, tocheiros, e a compra de artigos fúnebres, como convites de enterro, incenso, alfazema, mortalha, caixão, velas, tochas, tecidos, galões e outros. Os recibos também descrevem a qualidade dos serviços e a quantidade dos artigos comprados, se encomendação e acompanhamento com ou sem pluvial, número de padres presentes a funerais e missas fúnebres, número de dobres, de velas gastas, tipo e quantidade dos tecidos, modelo dos caixões, de essa e de urna.

Tudo tinha seu preço e seu especialista. Os padres, sobretudo os párocos, podiam se dar bem. Em 1829, o arcebisbo chegou a chamar alguns de "indignos mercenários", por recusarem sepultar os cadáveres de pobres, mas defendeu a maioria, que segundo ele era generosa e vivia "quase a mendigar". Uma encomendação podia custar entre 1$561 — como a que fez o vigário Lourenço Marques Cardoso a um escravo em 1822 — e 16$720, pagos em 1835 pela encomendação de Rita Cardoso. Na encomendação desta última, o padre se vestiu com pluvial, mas nem sempre o uso dessa roupa solene custava tanto. Dois anos antes, os familiares do major Manuel Pinto de Assunção só pagaram 4$880 pela

Recebi do Sr. José Caet.o de Aquino, como filho, e herdeiro da def.ta Antonia Roiz da Conceição, minha paroquiana, dous mil quinhentos, e vinte rs, procedidos do funeral da d.a def.ta, respectivo à sua Freg.a e por verdade passei esta de minha Letra, e sinal. Sitio de N. Snr.a da Victoria 2 de Fevr.o de 1801

O Vigr.o Luiz Anacl.to da ...

40. Recibo de pagamento de enterro na igreja da Vitória, 1801.

encomendação de sua alma pelo pároco de pluvial, acompanhado do sacristão. A este último coubera 960 réis, mas era mais comum que só recebesse duas ou até uma pataca. A pataca (320 réis) era um padrão dos preços: uma pataca comprava a vela comum de 220 g, o dobre de sino, a abertura de cova, a missa comum, o acompanhamento do sacristão.[13]

O salário do padre coadjuvante era igual ao do sacristão. Não era muito — 320 réis equivalia ao jornal diário de um escravo —, mas a este serviço os padres podiam somar outros, como a celebração de missas. Como estas, o acompanhamento desses padres só encarecia um funeral quando se pretendia grande pompa. Em agosto de 1813, o vigário de Santana, Manuel Coelho de Meneses, recebeu 10$640 réis do reverendo Jeronimo Vieira da Piedade Azevedo, segundo suas palavras, "pela encomendação feita ao corpo do falecido seu Pai Antonio Vieira de Azevedo por mim com Pluvial, 24 padres, e sacristão". Cada padre e o sacristão recebeu sua pataca e o pároco embolsou 2$640 réis. Talvez em função da distância, o dobro foi pago a cada um dos dezessete padres que em 1819 encomendaram e acompanharam, de Santo Antônio ao Pilar, a viúva Ana Joaquina do Vale. Além disso, constam do recibo 3$280 do pároco pela encomendação e acompanhamento com pluvial, 640 réis do sacristão, que levou a cruz da freguesia, e também 640 por "meia fábrica" da matriz de Santo Antônio. As paróquias cobravam uma "esmola de fábrica" pelo enterro na igreja matriz, 1$280 réis nesse período que estudamos. Quando um freguês ia para fora de sua freguesia, como Ana do Vale, pagava-se "meia fábrica" a esta e meia à freguesia de sepultura. Se o enterro era em local privilegiado, o preço subia. Em 1828, José Batista deixou 8 mil réis para ser enterrado "das grades para dentro", na matriz de Mata de São João, no interior baiano.[14]

Qualquer serviço extra custava uma taxa extra. Na lista de despesas do enterro de Ana Maria Gonçalves do Sacramento, em 1817, lê-se: 4$320 "ao Reverendo Vigário por ser de noite, de Estola, e Missa". O padre aceitou fazer, por algo mais, o enterro noturno, uma prática generalizada. E cobrou também 5 mil réis pelo pluvial que envergou e três mementos que recitou, 12$520 pela celebração do ofício fúnebre, regência de coral, duas missas, uma delas cantada, e três mementos durante o cortejo. Somadas a outras despesas com padres e sacristão, foram gastos 54$440. Se o padre seguisse de sege, cobrava por isso! Para o funeral de Joaquina Máxima de Sousa Passos, em 1818, o padre Manuel Pereira cobrou do viúvo 2$960 por usar pluvial e a remuneração do sacristão, e mais 2$640 para seguirem em sege.[15]

Os padres também organizavam e participavam dos coros e orquestras que acompanhavam os funerais mais pomposos, vendiam velas e alguns poucos alugavam caixões. O vigário Luís José Dias cobrou 21$520 réis pelos seguintes serviços prestados ao defunto Pedro Francisco Gonçalves dos Anjos: encomendação com pluvial e estola, acompanhamento de vinte padres e mais quatro padres "que cantaram o responso". Mas o padre também vendeu 32,5 libras de cera branca ao preço de 18$200 réis. Em junho de 1825, o cônego Manuel Dendê Bus, vigário da Conceição da Praia, recebeu do viúvo de Rosa Vicência Ma-

ria do Amor Divino 38$720 réis das despesas com recebimento, encomendação, ofício de corpo presente com 32 padres, e missa solene — "tudo pela alma de Rosa Vicência", conforme anotou o padre. E mais 21$440 réis por velas de diversos tipos e tamanhos, "tudo cera minha que para o dito funeral vendi", escreveu o cuidadoso Dendê Bus.[16]

As velas comercializadas pelos padres e sacristãos faziam parte do costume de "esmola de cera", que lhes davam os fiéis por ocasião da contratação de algum serviço, inclusive fúnebre. Em 1818, por exemplo, Antônia Joaquina do Bomfim escreveu em seu testamento que queria ser enterrada com um ofício de corpo presente pelos franciscanos, "aos quais se dará a cera de costume... e a mesma cera se dará ao Reverendo comissário, e sacristão, e a toda a Mesa [da Ordem Terceira de São Francisco], que se achar presente, e aos mesmos ditos religiosos no ato de recebimento do corpo também se dará a cera do mesmo costume". Teoricamente essas velas seriam usadas durante as cerimônias, mas sempre sobrava alguma cera que vinha a ser depois usada ou vendida pelos padres.[17]

Mas as velas eram principalmente fabricadas e comercializadas pelos cirieiros, que as vendiam não só para funerais mas para o uso diário na iluminação das casas. (Por isso, aliás, os pobres tinham muito interesse em acompanhar funerais, que lhes rendiam velas, além das esmolas.)[18] Nas duas décadas que antecederam a Cemiterada, conseguimos identificar dezoito cirieiros atuando em Salvador. Alguns possuíam lojas onde a *cera*, como se dizia na época, era apenas uma parte dos negócios, como *O Império da Conta*, dos irmãos José Francisco e João Francisco Gonçalves (que também assinavam João Francisco Gonçalves & Irmão). Se a maior parte das velas queimadas em nossos funerais era produzida localmente, temos notícia de que uma boa quantidade vinha de fora, o bastante para chamar a atenção dos cônsules britânicos, ávidos observadores de nosso comércio exterior. As velas importadas procediam principalmente dos Estados Unidos.[19]

Muita cera era derretida para iluminar os passos de vivos e mortos nos funerais baianos, que eram, lembramos, funerais noturnos. Conforme escreveu Wetherell, considerava-se "um ponto de honra haver um grande consumo de cera num funeral". As contas dos cirieiros eram detalhadas, o que se justificava porque se pagava o peso (em libra) da cera gasta, devolvendo-se o que sobrasse. Assim, velas já usadas voltavam às mãos de seus fornecedores. Para o funeral de Rita Constância dos Anjos, em 1829, 42 kg de cera foram fornecidas pelo cirieiro Fortunato José de Carvalho, mas somente 32 kg foram queimados, a um custo de 75$860. Com essa quantia podiam-se comprar, naquele ano, 160 galinhas, ou 47 perus, ou 273 kg de carne, ou 69 kg de queijo. Muita coisa? Um funeral apenas medianamente iluminado. Vinte anos antes, no funeral de José Pires de Carvalho e Albuquerque, foram derretidos 141 kg de cera e na compra desta e o aluguel de tochas se gastaram 266$640 réis.[20]

Ainda entre as despesas de iluminação, havia aquelas com o aluguel de castiçais, velas especiais de cera preta, archotes, brandões, com o carreto desses objetos para o velório em casa e as exéquias na igreja. Os preços podiam variar

se a tocha era nova ou usada e o cliente pagava até por velas roubadas durante o enterro, tudo anotado pelo cirieiro. Vender velas era um excelente negócio na Bahia da Cemiterada.[21]

Mas provavelmente não era melhor do que armar casas, vender e alugar caixões, levantar essas nas igrejas. Estas as funções dos armadores. Pelo menos duas dezenas de armadores operavam em Salvador entre o início dos anos 20 e 1836, em combinação com outros tantos comerciantes de tecidos. O serviço de armação da casa e da igreja com tarimba, essa, coreto e urna, além do caixão, era feito pelo armador com suas próprias madeiras e com panos comprados a outros comerciantes pela família do defunto. À exceção do caixão — quando este era próprio e ia à sepultura, ou alugado e voltava ao armador —, desconheço o que se fazia das madeiras e panos após o funeral. Eram as madeiras reaproveitadas pelos armadores? Eram os panos depois usados pela família? Não sabemos.

O aluguel de caixões variava segundo a qualidade. Encontramos cifras como 1$600 (1796), 280 réis (1813), 4 mil réis (1819), 3 mil réis (1821) e 3$520 (1827). Em 1813, o armador João Francisco de Sousa cobrou 4 mil réis pelo "aluguel do caixão de abrir que conduziu o corpo do falecido Sr. Antonio Vieira de Azevedo". Nenhum aluguel superou a marca dos 10 mil réis. Também os caixões para venda podiam variar muito de valor. A lista das despesas do funeral de Joaquim da Silva Sampaio, em 1810, é ilustrativa. Foram gastos 4$600 com "caixão, taboas, feitio e pregos", 160 réis com "cordas para alças do caixão", 320 réis com "duas cartas de alfinetes" para prender o forro, 5$760 com doze varas (13,2 m) de galão para decoração do caixão. Havia caixões luxuosíssimos, como o do presbítero secular José Barbosa de Oliveira. Em 1824, o armador Pedro Rodrigues Guimarães cobrou por ele 180 mil réis e João Rodrigues Ferreira ainda arrancou 44 mil réis pela "armação da casa e cobrir o caixão de abrir". Entre as dívidas do corregedor Jourdan, falecido em 1819, encontramos 34$400 réis "despendidos em dezenove côvados de veludo preto para cobertura do caixão", além de 60$800 por 52,25 metros "de galão de ouro francês para o caixão".[22]

Armar casas e igrejas, como vimos, queria dizer decorar esses recintos com panos cortinados e construir catafalcos de madeira também cobertos por panos fúnebres. Um recibo típico desses itens foi o que passou o armador Sebastião Gomes de Oliveira, em dezembro de 1830, de 16 mil réis "pela armação de casa e caixão e urna na igreja de São Francisco, que armei para enterramento do falecido padre José Alves Barata". Gastos relativamente modestos, comparados aos 160 mil réis só pela armação da casa da noviça Antônia Joaquina do Bomfim, em Água de Meninos, em 1819. Havia armações domésticas bem pobres, como a que fez João Francisco da Silva para o padre Jeronimo Vieira de Azevedo, em 1813, pela qual cobrou apenas 3$200 réis. Quando se contratavam músicos para o ofício de corpo presente, freqüentemente se armava um coreto para a orquestra. A viúva de José Pires de Carvalho e Albuquerque pagou, em 1808, 180 mil réis ao armador Manuel de Abreu de Lima e Albuquerque (seu paren-

39

Conta da despeza que fiz com o funeral de meu marido o Capitão Anselmo Francisco da Silva e Sá, que falleceu no dia 16 de Julho do corr.e anno de 1832. Assim

Dinhr.o ao Rd.o Cura Encommendado pela Encommendação como consta do seu recibo — N.o 1.o — 11$760
Item ao Armador q. preparou a Caza, e Eça no Convento de S. Francisco como do recibo — N.o 2.o — 40$000
Item para mortalha, e a quem amortalhou como se vê por extenço da Conta, e recibo — N.o 3.o — 14$120
Item á Muzica para o enterramento em Caza, e no Convento como consta do recibo — N.o 4.o — 23$140
Item ao Cirieiro pela cera, que se gastou como se vê pr. extenço da Conta, e recibo — N.o 5.o — 205$410
Item ao Guardião do Convento de S. Fran.co pela aßistencia da Communid.e, e Encommendação como do recibo — N.o 6.o — 20$000

41. *Conta apresentada por Jacinta Joaquina do Amor Divino, referente às despesas com o funeral de seu marido, capitão Anselmo Francisco da Silva, 1832.*

te?) relativos à armação da essa, decoração do coreto e "o mais necessário" para as cerimônias no convento de São Francisco.[23]

Os músicos pesavam muito no orçamento dos funerais baianos. Os padres Luís Antônio Dias e Francisco de Paula de Araújo e Almeida trabalhavam ativamente nas freguesias do centro da cidade. Ali seus principais competidores parecem ter sido Félix Procópio e André Diogo Vaz Cunha, que se apresentavam principalmente nas igrejas do Passo, Santana e São Francisco. Mas havia muitos outros chefes de bandas grandes e pequenas. Em 1830, para o enterro de Francisco Dias da Silva, Inácio José Cardim recebeu 9$000 pela "música feita em casa e na Igreja, os mementos do seu funeral", presentes não mais de cinco instrumentistas. Já João de Cerqueira Lima recebeu 60 mil réis, em 1828, "da música que fez para a finada Ana Miquelina". O ativo Félix Procópio cobrou nada menos que 80 mil réis pela música fúnebre de Antônia do Vale Aguiar, em 1833. Neste caso participaram, provavelmente, entre vinte e trinta músicos.[24]

Os recibos mais detalhados de um funeral bastante pomposo permitem uma avaliação melhor dos gastos musicais. Para o funeral de José Pires Albuquerque, Manuel de Araújo e Aragão apresentou o seguinte recibo: "Memento [em casa], 35 músicos a 1$600 [cada], 56$000; Ofício [na igreja de São Francisco] 39 músicos a 1$920 [cada], 74$780; sete ditos [músicos] a 2$880, 20$160; um organista, 4$000". Total: 155$040 réis. Supomos que o pagamento dos músicos variava de acordo com o tipo de serviço, sua duração sobretudo, e o tipo de instrumento que tocavam. Na conta da cera ainda encontramos quarenta velas

"para inteirar a conta dos Músicos", perfazendo 35$400 réis. Era comum se pagar com velas parte do cachê dos músicos. Total de gastos com música: 206$440 réis, incluindo 16 mil réis do carpinteiro Timóteo pela construção do coreto.[25]

As despesas com os padres, armadores, cirieiros e músicos formavam o grosso dos investimentos funerários. Encontramos também uns poucos agentes funerários, a quem cabia organizar enterros para as famílias enlutadas. Em 1822, Sebastião José Ferreira passou um recibo de 12 mil réis "pelo funeral que fiz da defunta". E, em 1834, Manuel Dendê Bus recebeu 11$920 réis das mãos de José Joaquim Fernandes, "agente do funeral do falecido".[26]

A DISTRIBUIÇÃO DOS GASTOS

Vejamos agora alguns exemplos individuais dessas contas funerárias. No funeral de Maria Antônia de Almeida, falecida em 1833, foram gastos 88$410 réis, assim distribuídos: 32$240 com padres e fábrica da matriz de Santana, relativos a encomendação, cova, missas de corpo presente e outras missas; 14$170 com velas; 20 mil réis com armação da casa, caixão e urna; 12 mil réis com música; e 10 mil réis com aluguel de sege. Neste caso, igreja e padres ficaram com a parte de leão, ou seja, 36,5% do total das despesas. Os bens de Maria Antônia somaram 6:656$900 réis, 1,3% dos quais foram para o funeral.[27]

No mesmo ano morreu o africano João Pedro do Sacramento, em cujo funeral foram despendidos 35$320 réis, da seguinte maneira: 9$400 com enterro e missa de corpo presente na matriz de Santo Antônio; 4$120 em velas; 9 mil réis na armação e serviço de amortalhar o defunto; 4$480 em esmola de tumba à Santa Casa; 8$320 pagos a um certo Venâncio José Ribeiro, aparentemente para agenciar o funeral. Neste caso os padres e a fábrica só levaram 26,6% do total gasto e este equivaleu a 6,2% dos poucos bens deixados por João Pedro.[28]

E agora uma visão de conjunto. Somadas as despesas de 32 funerais, com vários graus de pompa, realizados na Bahia entre 1824 e 1836, agregando as contas com padres, armadores, cirieiros, músicos etc., resultou o seguinte: 1:400$940 (21,1%) gastos com padres, missas, direitos paroquiais etc.; 2:412$484 (36,4%) com armação, caixão, tecidos (exceto para luto); 1:033$820 (15,6%) com velas; 1:086$320 (16,4%) com música; 692$582 (10,4%) com outros gastos, inclusive luto. Muitos itens podem ter sido omitidos nos documentos, mas ainda assim o custo total desses 32 funerais, 6:626$146 réis, representa uma cifra considerável para a época. Equivalia, por exemplo, a dois anos de salário do presidente do Tribunal da Relação, maior autoridade judiciária na Bahia. Em média foram gastos 207$067 réis em cada funeral, o equivalente ao salário de nove meses de um oficial de justiça. Mas, repetimos, a soma se refere a funerais com níveis variados de pompa. (Excluí, entretanto, as despesas do extraordinariamente rico Pedro Rodrigues Bandeira, nada menos de 3:072$520 réis, equivalente à metade do que foi gasto nesses 32 funerais!) O que interessa aqui é estabelecer a destinação das despesas, mostrando o quinhão dos vários agentes do mercado

42. Comendador Pedro Rodrigues Bandeira,
falecido em 1835,
dono de vários engenhos,
fazendas, navios e centenas de escravos,
recordista de gastos funerários.

funerário. Nessa disputa, ganhavam de longe os armadores e negociantes de tecido, ou seja, eles dominavam o setor em que as pessoas mais investiam, seguidos dos padres, músicos e cirieiros.

Na França do século XVII, Thibaut-Payen encontrou a mesma ordem de ganhadores, com a diferença de que lá as despesas de fábrica eram muito maiores do que entre nós, superando o que se pagava diretamente aos padres. Na Inglaterra da mesma época, o item que mais pesava nas despesas funerárias era a comida do banquete fúnebre, sempre acompanhada de muita cerveja. Entre nós, esses gastos não se encontram registrados nos inventários, talvez porque a família não deduzia dos bens deixados o que gastava nisso. Ou talvez a oferta de comida fosse tarefa para os vizinhos, como em Portugal.[29]

Um outro ângulo de análise consiste em verificar a proporção dos gastos em relação aos bens deixados pelo morto (ou os "bens do casal"), o chamado *monte-mor*. Os ricos obviamente gastavam mais, embora, tomando como parâmetro seus recursos, os pobres gastassem proporcionalmente mais. Utilizamos para essa análise 48 inventários distribuídos por três períodos, 1810-9, 1820-9 e 1830-40. No primeiro período, a média de gastos ficou em 5,7% dos bens, nos demais 4%. No primeiro período houve uma variação entre 0,4 e 23,7%, no segundo entre 0,7 e 13%, no terceiro entre 0,5 e 19%. Os extremos inferiores dessas percentagens estão mais próximos de mais de 80% dos casos do que os extremos superiores, que são verdadeiramente excepcionais. Vamos conhecer estes últimos.

Francisca Rosa Xavier, por exemplo, que teve 23,7% dos bens que deixou investidos em seu funeral, era branca e morava no recolhimento dos Perdões desde criança. Em 1819 abandonou o recolhimento para casar-se, mas três meses antes do casamento ali retornou para seu funeral. O enterro parece ter sido um tipo de compensação por este azar na vida: teve ofício solene de corpo presente, com música e participação de vários padres, 27 missas pela alma e urna armada na igreja. Ela deixara apenas 433$640 réis, um quarto dos quais sua irmã e única herdeira, também recolhida nos Perdões, achou por bem gastar nas exéquias.[30]

Ainda mais pobre, Ana Maria do Sacramento só tinha na vida alguns móveis e uma pequena casa térrea de taipa na rua da Poeira, onde morava, tudo avaliado em 75$120 réis. Em 1823, quando faleceu, daí foram deduzidos 13% para gastos com uma modesta armação de 3$120, quatro padres que a encomendaram e conduziram ao convento de São Francisco por 2$560 réis e umas poucas velas e tochas ao preço de 4$020 réis.[31]

Finalmente, João Antônio de Azevedo, que possuía quatro escravos avaliados em 884$620. Quando morreu, em 1834, foram gastos 167$08 réis, 19% de seus bens, com seu funeral na Ordem Terceira de São Domingos e o luto de seus escravos e família.[32]

Estes três funerais foram todos de pessoas relativamente pobres, uma delas, Ana Maria do Sacramento, beirando a miséria. A maioria dos inventariados tinha condições econômicas melhores, daí seus funerais custosos não onerarem seriamente os herdeiros. Com efeito, desses 48 funerais, apenas seis consumiram mais de 10% do montante da herança. Em 52% dos casos, as despesas não passaram de 3% do monte-mor.

E qual a relação das despesas funerárias com a conjuntura econômica da Bahia no período? A crise das décadas de 1820 e 1830 afetou negativamente a economia da morte na Bahia? Parece que não. Com ou sem crise, as famílias continuavam gastando muito com seus mortos, mantendo um equilíbrio através do tempo entre despesa funerária e monte-mor. Como vimos acima, encontramos uma diferença de apenas dois pontos percentuais (seis para quatro) na relação despesa funerária/monte-mor entre esses anos e a década anterior, o que mostra uma certa estabilidade nos padrões de consumo do mercado funerário baiano. Um mercado competitivo, em que cabia até promoção de descontos, como os 25% abatidos por Araújo & Fonseca dos tecidos e galão vendidos para o funeral de João Correa de Brito, em 1836.[33] Mesmo os preços dos produtos e serviços, apesar da inflação reinante, mantiveram-se na época da Cemiterada em níveis vigentes no início do século. A ressalva que podemos fazer, é que os dados de que dispomos falam dos funerais realizados. A crise pode ter empobrecido muita gente que deixou de fazer o funeral de seus sonhos, mas isso não temos como avaliar.

Fazer um funeral, aliás, não era uma tarefa fácil. Muitos testadores, sabendo disso, especificaram, além de como desejavam ser enterrados, de onde tirar o dinheiro. O tenente João José dos Reis, casado, oito filhos, fez seu testamento na véspera de morrer, em 1832, e quis um enterro solene: mortalha de

são Domingos, sete padres, encomenda com música em casa e na igreja, três missas de corpo presente e, três dias após seu enterro, um ofício solene com órgão e "os padres que forem preciso". Tinha de bens apenas três casebres. Sobre as despesas de seu enterro, ditou: "Declara que deixa [...] 110 mil réis em moeda de papel para o seu funeral [...] e caso não seja bastante se tirará de sua terça para satisfação de suas disposições" Esse dinheiro certamente faria falta a sua numerosa família, mas o tenente achou por bem se despedir da vida com estilo.[34]

Outros chefes de família foram mais modestos. Viúva, nove filhos, seis deles menores de dezesseis anos de idade, Inácia Francisca de Santa Rita, em 1819, instruiu o mais velho que alforriasse sua escrava Ana ("atendendo a ela ter criado de leite a duas filhas minhas") por 50 mil réis (cerca de quatro vezes menos que seu valor), "em que estimo para se fazerem as despesas do meu enterramento", escreveu ela. Inácia imaginou um jeito de aliviar a família dos custos de seu funeral e ao mesmo tempo recompensar sua boa escrava. Arranjos de funerais envolvendo alforrias eram comuns na década de 1830. A escravidão, presente em todos os aspectos da vida social, não fazia exceção à morte baiana. Em 1832, Maria Joaquina de Jesus instruiu que seu funeral fosse pago pela escrava Eufrásia, a quem avaliou em 150 mil réis, "que os deverá apresentar em um ano contados do dia do meu falecimento", ditou a senhora. Caso Eufrásia não conseguisse cumprir o prazo, voltaria a "pagar semana", ou seja, a trabalhar no ganho. Não sabemos se conseguiu.[35]

O negociante de bebidas Manuel Correa Meireles arranjou seu funeral de outra forma. Antes de morrer, em 1818, pediu a João dos Santos Machado 100 mil réis emprestados, a juros de 1,5% ao mês, para suas despesas funerárias. O dinheiro, todavia, não foi suficiente, uma vez que teve enterro verdadeiramente pomposo, com luxuosa armação em casa, música, muitas velas e archotes, acompanhamento de vinte padres, dos frades do Carmo e muitos dobres na Sé, com despesa total de 176$540. Mas o defunto não era pobre, apenas não tinha, quando beirou a morte, moeda corrente em mãos. Seus bens alcançavam 18:660$310, e o funeral não chegou a 1% disso.[36]

Alguns testadores confessavam sua carência financeira e advertiam seus familiares, como a isentá-los da culpa de não poderem realizar enterros solenes. Ana Francisca do Sacramento, em 1813, escreveu: "o meu enterro se faça com a menor despesa a vista dos poucos bens que possuo". Seu viúvo realmente só gastou 18$684, dinheiro que, no entanto, consumiu 6% dos bens do casal. Ana Francisca ainda deu instruções quanto a seu funeral e encomendou cinco missas. Mas Josefa Constança Amélia, mãe de três menores, abatida por longa doença, em 1836 pediu apenas, ao pai ausente de seus filhos, que definisse como seria enterrada "visto não ter dinheiro para eu o ordenar, e confiar nele que relativo a minha alma pratique com a humanidade que é de [se] esperar de sua capacidade". Josefa não tinha dinheiro, mas possuía uma pequena casa de 650 mil réis e uns poucos móveis avaliados em 46$460, bens que ela quis poupar para os filhos.[37]

Houve casos em que os gastos funerários alegados pelos testamenteiros foram contestados pelos herdeiros ou seus representantes. O caso mais interessante aconteceu no conturbado ano de 1822, e diz respeito ao funeral de um escravo. Em agosto de 1820, Luísa Perpétua Rosa do Espírito Santo, nove filhos, perdeu o marido, o português Matias Gomes de Amorim, em cujo funeral gastou perto de 100 mil réis. Dois anos depois, morreu-lhe o escravo Cipriano, 25 anos, nação mina, em cujo funeral gastou 13$240 réis. Ela chamou o padre para lhe dar a extrema-unção, amortalhou-o de branco, mandou fazer uma modesta armação em casa para o velório, providenciou sua encomendação pelo vigário da paróquia, comprou uma vela pequena e uma grande, e pagou para enterrá-lo na capela do João Pereira, onde era irmão. O curador da vara onde corria o processo de partilha dos bens deixados pelo marido contestou esses gastos, alegando que onerava as outras partes interessadas. Ele denunciou ao juiz responsável: "e quanto às encomendações do escravo, armações e outros atos de caridade podia ser trocado em rezas [...]". Um escravo não merecia mais do que isso, opinião aliás, predominante, visto que a maioria dos escravos era enterrada pela Misericórdia.[38]

Realmente, a viúva podia ter simplesmente pago oitocentos réis — dezesseis vezes menos do que pagou — pelo bangüê e enterro no Campo da Pólvora, e ponto final. Anos depois, um senhor que pretendia fazer o funeral de três escravos recebeu de um certo José Dias de Almeida, comerciante pardo, o conselho de que "não o fizesse, e somente os mandasse enterrar no cemitério, sendo conduzidos no Bangüê", conforme as palavras deste.[39] A viúva não teria aceito um tal conselho, pelo menos em se tratando de Cipriano, um escravo de "estimação" entre seus outros dezesseis escravos. O advogado de Luísa Perpétua escreveu ao juiz: "Não é um dever de piedade Cristã sepultar os mortos? E dever social conduzir o cadáver à sepultura, segundo as relações que [com] ele tinha quando vivo?". Como contestar uma pequena despesa feita para o funeral de "um escravo que bem servia o casal"? A viúva "obrara conforme as relações sociais" estabelecidas em vida entre o casal e o escravo, insistiu o advogado. O juiz aceitou o argumento da defesa.

A atitude da viúva Perpétua era a atitude predominante entre os baianos diante dos mortos que estimavam. Oferecer um funeral decente era prova de consideração, além de ser uma forma de estabelecer ou resguardar a dignidade familiar. É claro que havia gradações segundo as "relações sociais" entre quem dava e quem recebia o funeral. Não se podia enterrar um escravo da mesma forma que um marido. Mas a atitude básica era a mesma.

NOTAS

(1) Todas as informações sobre esta irmandade se encontram em registros de caixa dos anos mencionados, além de recibos avulsos, documentos não catalogados do AINSR. O título de um registro típico: "Conta da despeza que teve a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do

Carmo que teve princípio a 8 de dezembro de 1822 thé 31 de dezembro de 1823 sendo thesoureiro o irmão falecido João Roiz Ferreira".

(2) Mulvey, "The black lay brotherhoods", pp. 271, 272.

(3) Compromisso da Irmandade do Rosário da Praia, cap. 17; Mulvey, ibidem, p. 272; APEBA, *Religião/irmandades, 1832-1892*, maço 5265; APEBA, *IT*, nº 1/4/4/3, recibo nº 3.

(4) APEBA, *IT*, nº 04/1600/2069/03, fl. 25. Sobre o preço da farinha em 1833, APEBA, *Correspondência presidencial*, v. 681, fl. 41.

(5) Compromisso da Irmandade do Rosário da Praia, cap. 19; Mulvey, "The black lay brotherhoods", pp. 106, 122, n. 48.

(6) ASCMB, *Livro 9º da tumba, 1769-1812*, fl. 1; ASCMB, *Livro do esquife dos anjos, 1753-81*, fl. 26.

(7) Referências dos últimos parágrafos: ASCMB, *Livros do bangüê*, diversos volumes; ASCMB, *Livro 3º de registros, 1817-31*, fls. 143, 147-8, 182v; ASCMB *Livro 4º de registros, 1832-43*, fl. 51.

(8) Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 155; ACS, *Registro de ordens, cartas imperiaes, despachos e faculdades*, fl. 29v.

(9) ASCMB, *Livro 3º de registros, 1817-31*, fls. 57v-8.

(10) Todas as informações sobre o convento estão contidas em ACSF, *Livro de contas da receita, e despeza deste convento de nosso pe. São Francisco da cidade da Bahia, 1790-1825*, a que tive acesso graças à gentileza de frei Hugo Fragoso.

(11) Sobre preços de alimentos, "An account of the prices of several sorts of corn & grains, flour and other articles... as paid at the public market in Bahia... [1 to 8 April, 1824]", PRO/*FO*, 63, 281, fl. 72.

(12) Prior, *Voyage along the Eastern coast of Africa, etc.*, p. 102. Segundo Kidder, *Sketches*, II, p. 69, dentre os religiosos da Bahia, os franciscanos eram os que tinham maior renda, que em 1839 ele calculou em US$12500 anuais, ou vinte contos de réis, cifra que considero exagerada.

(13) D. Romualdo Seixas, *Colleção das obras*, I, pp. 70-2; APEBA, *IT*, nº 04/1732/2202/04, fl. 34; nº 05/2015/2486/02, fl. s/fl.; nº 03/972/1441/12, fl. 27.

(14) APEBA, *IT*, nº 04/1713/2183/01, fl. 25; nº 1/67/85/5, fl. 22; APEBA, *LRT*, nº 17, fl. 47.

(15) APEBA, *IT*, nº 03/1238/1707/10, fl. 89; nº 01/66/83/01, fl. 44; nº 04/1740/2210/05, fl. 151.

(16) APEBA, *IT*, nº 04/1591/2060/08, fl.43; nº 04/1654/2123/06, fls. 28-28v.

(17) APEBA, *IT*, nº 01/65/81/02, fl. 4v; nº 04/15/90/2059/05, fl. 36.

(18) Seidler, *Dez anos no Brasil*, p. 156, relata sobre o funeral infantil de que participou no Rio Grande do Sul: "Alguns soldados que se haviam aproximado por curiosidade também receberam velas [...] Não se fizeram de rogados, pois podiam depois ficar com as velas e na primeira venda barganharem-nas em troca de alguma coisa que lhes apetecesse". Isso deve ter sido comum em todo o Brasil.

(19) "Commercial report, 1/1/1837", PRO/*FO*, 13, 139, fl. 44; "Commercial report 29/1/1831", PRO/FO, 13, 88, fl. 29.

(20) Wetherell, *Brazil*, p. 111; APEBA, *IT*, nº 04/1723/2193/03, fl. 74; nº 01/97/141/02, fl. 94, 95. Preços de alimentos: Parkinson a Palmerston, Bahia, 1/5/1832, PRO/*FO*, 13, 96, fl. 89.

(21) O cirieiro Domingos Giraldes cobrou 8 mil réis por 11,75 lb de cera furtada no enterro do corregedor Antônio Jourdan em 1819: APEBA, *IT*, nº 1/67/84/1, fl. 41.

(22) APEBA, *IT*, nº 04/1713/2183/01, fls. 28, 29; nº 04/1705/2175/03, fl. 52; nº 01/100/147/02, fls. 71-71v; nº 1/67/84/1, fls. 42, 79.

(23) APEBA, *IT*, nº 01/101/148/13, fl. 93; nº 01/65/81/02, fl. 55; nº 04/1713/2183/01, fls. 28, 29; nº 04/1717/2187/01, fl. 22; nº 01/97/141/02, fl. 96.

(24) APEBA, *IT*, nº 04/1728/2198/04, fl. 28; nº 05/2034/2505/05, fl. 20; nº 04/100/209/03, fl. 22.

(25) APEBA, *IT*, nº 01/97/141/02, fl. 96; APEBA, *IT*, nº 01/66/83/01, fl. 42. Sobre as atividades musicais de Francisco de Paula de Araújo, Luís Antônio Dias e João Francisco Régis, ver Diniz, *Organistas da Bahia*, pp. 55-70, 93-101, 104-5.

(26) APEBA, *IT*, nº 03/1238/1707/10, fl. 43; nº 05/2022/2493/04, fl. 23.

(27) APEBa, *IT*, nº 05/2010/2481/05, fls. 17-25.

(28) APEBa, *IT*, nº 05/2005/2476/03, fls. 25-9 e passim.

(29) Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, pp. 71 ss.; Gittings, *Death, burial and the individual*, pp. 157-8.

(30) APEBa, *IT*, nº 1/67/85/6, fls. 8-13 e passim.

(31) APEBa, *IT*, nº 05/2009/2480/02, fls. 10-2 e passim.

(32) APEBa, *IT*, nº 05/2022/2493/04, fls. 23-4 e passim.

(33) APEBa, *IT*, nº 05/1963/2435/04, fl. 31.

(34) APEBa, *LRT*, nº 22, fls. 45-6v.

(35) APEBa, *IT*, nº 03/1350/1819/04, fls. 30v, 39v; APEBa, *LRT*, nº 22, fl. 9.

(36) APEBa, *IT*, nº 01/66/82/02, fls. 137 ss.

(37) APEBa, *IT*, nº 04/1523/1992/07, fls. 3v-4, 22v; nº 05/1957/2429/01, fl. 5.

(38) APEBa, *IT*, nº 04/1732/2202/04, fls. 32 ss.

(39) APEBa, *IT*, nº 05/1995/2466/01, fl. 175.

10

CIVILIZAR OS COSTUMES (I):
A MEDICALIZAÇÃO DA MORTE

O enorme investimento material e espiritual no bem morrer, em particular o sepultamento, tornou-se objeto de crítica dos adeptos de uma outra visão da morte, a visão médica, que rapidamente ganhava corpo no Brasil na década de 1830.

Os médicos viam os enterros nas igrejas por uma ótica radicalmente diferente da que vimos até aqui. Para eles, a decomposição de cadáveres produzia gases que poluíam o ar, contaminavam os vivos, causavam doenças e epidemias. Os mortos representavam um sério problema de saúde pública. Os velórios, os cortejos fúnebres e outros usos funerários seriam focos de doença, só mantidos pela resistência de uma mentalidade atrasada e supersticiosa, que não combinava com os ideais civilizatórios da nação que se formava. Uma organização civilizada do espaço urbano requeria que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros.

Os médicos do Brasil imperial pensavam a doença dentro das categorias de contágio e flagelo, que constituíam "os elementos essenciais do imaginário da medicina moderna".[1] A doença deixava de ser um castigo de Deus para se transformar num mal natural contagioso, talvez epidêmico. Mas a identificação do mal dividiu os doutores por longo tempo. De um lado estavam os que acreditavam na existência de um *contagium vivum*, ou seja, o contágio por meio de microorganismos patológicos. A tese microbiana demorou a se impor, sendo confirmada apenas na segunda metade do século XIX, com os estudos de John Snow — considerado o pai da moderna epidemiologia — sobre o surto do cólera de 1854, em Londres, e posteriormente com as descobertas definitivas de Pasteur e outros cientistas europeus.[2]

A essa tese se contrapunha a teoria dos miasmas, que se consolidou durante o século XVIII. Segundo Lilienfeld, "essa idéia estava baseada na noção de que, quando o ar fosse de 'qualidade má' (um estado que não era precisamente definido, mas supostamente devido a matéria orgânica em decomposição), as pessoas que respirassem este ar se tornariam doentes". A infecção miasmá-

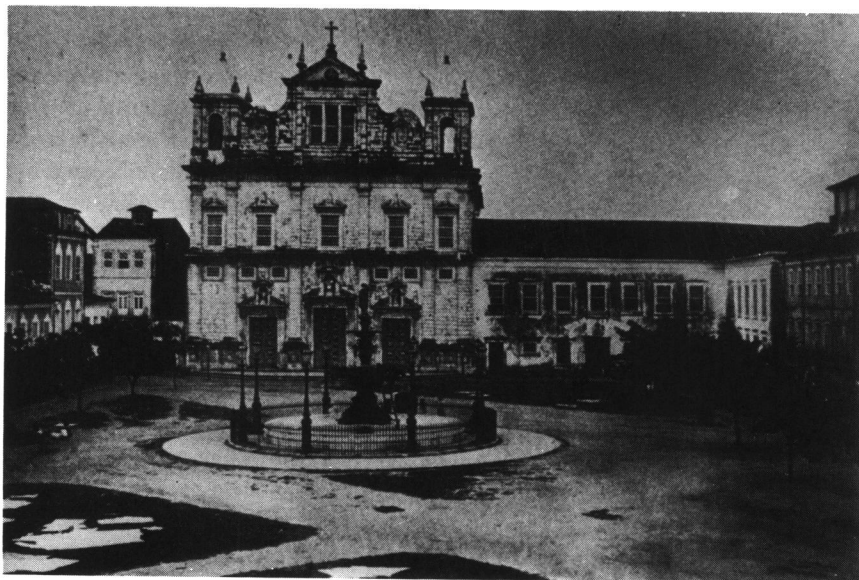
tica, ao contrário da infecção microbiana, se dava diretamente através do meio ambiente, no caso o ar infectado por gases ou vapores pútridos, ou mais genericamente *miasmas*. Daí a preocupação dos médicos da época em limpar o ar, fazê-lo circular, vigiar seus odores, enfim higienizar o meio ambiente.[3]

O MÉDICO BRASILEIRO: UM HERÓI CIVILIZADOR

As teses miasmáticas predominaram entre os filósofos e cientistas do Século das Luzes. Nossos médicos do século seguinte os acompanhariam. São freqüentes em seus escritos as alusões à "Era das Luzes", da qual se consideravam representantes nos trópicos. Eles tinham se formado sob influência do racionalismo iluminista, encarando a história como progresso, um movimento de distanciamento em relação à barbárie e à superstição, rumo à civilização e ao predomínio do pensamento racional. Mesmo os de formação católica acreditavam no poder transformador da razão, e na medicina como seu maior aliado. Para eles, só o saber especializado do médico levantaria o Brasil à altura da civilizada Europa.

E na Europa brilhava a França como modelo maior. Nisso, aliás, nossos médicos não estavam sozinhos. O historiador Eric Hobsbawm chama a atenção para a "supremacia mundial da ciência francesa" entre a revolução de 1789 e meados do século XIX. Os brasileiros apenas seguiam, e apaixonadamente, as tendências científicas de sua época.[4]

A França representava um "espelho de civilização e progresso", como escreveu em sua tese sobre higiene pública um médico baiano em 1852. Tal como esse país resolvera combater seus miasmas no século XVIII, o Brasil independente deveria combatê-los como parte de um projeto civilizatório. Escrevendo sobre sepultamentos em 1845, o pernambucano José d'Aquino Fonseca perguntava: "Quem poderá negar que a França é o paiz modelo, e que ahi a sociedade é mais garantida do que a nossa?". A lição foi freqüentemente buscada *in loco*, uma vez que muitos brasileiros se formavam em Montpellier e Paris, como o próprio Fonseca. Os médicos brasileiros pretendiam ver aqui repetidas as soluções européias para o problema dos enterros nas igrejas. E lembravam, como o dr. Oliveira, que os governos das "nações mais cultas seguiam os conselhos médicos", ou, como o dr. Passos, que os enterros realizados intramuros estavam "estigmatizados pelas nações mais civilizadas".[5]

Mas os enterros eram um aspecto das preocupações dos médicos. O Brasil independente viu nascer entre nós a medicina preventiva — outra herança do pensamento ilustrado, especificamente da própria Revolução Francesa — que preconizava uma intervenção abrangente na vida dos grandes aglomerados urbanos, já então vistos como problemáticos do ponto de vista sanitário. A medicina preventiva trabalhava com a idéia de "polícia da cidade", ou seja, um conjunto de normas — e de mecanismos de imposição dessas normas — de salubridade do meio ambiente, em especial da limpeza do ar. "Países policiados" eram

43. Terreiro de Jesus: igreja dos Jesuítas e, à direita da foto, prédio da Faculdade de Medicina da Bahia.

aqueles, como os da Europa, onde tais regras funcionavam, prevenindo doenças mediante a mudança de comportamentos considerados insalubres. Se queria ser civilizado, o Brasil devia ser um país policiado, higienizado.[6]

A lista de maus hábitos era grande e variada: a disposição de lixo nas vias públicas, a falta de escoamento das águas usadas, o alinhamento desordenado das ruas, a arquitetura inadequada dos prédios, os hábitos alimentares extravagantes, a indisposição para exercícios físicos e para a higiene pessoal. Na verdade, os médicos propunham uma verdadeira revolução cultural. Para alcançá-la, preconizavam a reorganização e racionalização de algumas instituições básicas, como as prisões, hospitais, escolas e cemitérios, todas vistas como causadoras de doenças físicas e morais. O programa de domesticação do espírito é resumido no título de uma tese médica de 1839: *A medicina contribue para o melhoramento da moral e a manutenção dos bons costumes.*[7]

A criação do homem higiênico seria o objetivo de um trabalho pedagógico permanente. Para isso, os médicos se organizaram com eficiência surpreendente.

Na Bahia e no Rio foram criadas faculdades de medicina em 1832, nos moldes da École de Medicine de Paris. A da Bahia foi instalada no mesmo prédio em que vinha funcionando o Colégio Médico-Cirúrgico, no terreiro de Jesus, em pleno território das igrejas e irmandades, ao lado da imponente igreja dos jesuítas. Segundo o médico inglês Robert Dundas, na época diretor do hospital britânico em Salvador, a faculdade tinha catorze professores permanentes e

seis substitutos, chefiados por um diretor e um vice. Estes últimos, escolhidos pelo governo a cada três anos de uma lista tríplice, "constituíam o canal oficial de comunicação com o governo e órgãos públicos, em todos os assuntos relativos a saúde pública, prisões etc.". Os primeiros professores estudaram em Portugal, Escócia, Itália e França. A cada quatro anos um professor era agraciado, por concurso, com uma bolsa de estudos na Europa. Dundas reconheceu a boa informação de nossos médicos quanto à literatura científica européia, especialmente a francesa — os manuais adotados eram todos franceses, segundo Licurgo Santos Filho. Do currículo faziam parte catorze disciplinas, entre elas higiene, cursada no sexto e último ano. No final do curso, os estudantes defendiam teses em que, entre outros assuntos, discutiam os princípios de saúde pública.[8]

Com vistas a uma intervenção social mais ampla e independente, os médicos brasileiros se organizaram em associações científicas próprias. A mais importante, a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (SMRJ), exemplifica a influência francesa: foi concebida, em 1829, num encontro na casa de um famoso médico francês aqui residente, José Francisco Xavier Sigaud. Aliás, dos cinco participantes dessa reunião, dois eram franceses e um italiano. Os brasileiros, o mulato mineiro Joaquim Cândido Soares de Meireles, e o branco gaúcho José Martins da Cruz Jobim, depois senador do Império, haviam estudado em Paris.[9]

Por meio de jornais médicos (que também proliferaram na Europa nesse mesmo período), palestras públicas e relatórios, a SMRJ (que se tornou Academia Imperial de Medicina a partir de dezembro de 1835) transformou-se num centro de discussão e de divulgação, inclusive em nível nacional, das idéias higienistas. Seus membros eram médicos e cientistas da Corte, e sócios correspondentes espalhados pelo Brasil, incluindo a Bahia. A SMRJ colocou entre seus objetivos a pesquisa médica, a assessoria ao governo em temas de saúde pública, a assistência gratuita dos pobres. Ela se definia como "guarda vigilante da Saúde Pública", criada para "esclarecer as questões numerosas que respeitam a salubridade das grandes Cidades, e do interior das Províncias do Império", ou, ainda, para fazer avançar o "interesse da Humanidade".[10]

Os médicos se consideravam a vanguarda civilizatória no Brasil da época, e por isso patriotas exemplares. Para se legitimarem como tais, procuraram desqualificar outros saberes médicos como charlatanismo. Uma das principais batalhas da SMRJ foi denunciar quem prometia curas fantásticas utilizando-se de fórmulas secretas e mágicas. Os membros da SMRJ eram os médicos "legítimos" e legitimadores. Seus estatutos enumeravam, entre suas finalidades, "melhorar o exercício da Medicina". Foi a SMRJ, aliás, que elaborou o projeto de organização das faculdades da Bahia e do Rio, "seu maior título de glória", segundo Santos Filho.[11]

O primeiro presidente da SMRJ, o dr. Soares de Meireles, afirmava estar convencido de que "os Médicos em todos os paizes do mundo, tem sido a porção de homens, que mais serviços tenhão feito à causa da humanidade". Isso foi dito num contexto em que ele discutia os meios de "destruir os erros e

44. Lino Coutinho,
primeiro diretor da Faculdade de Medicina.

prejuisos dos povos", fazendo com que a razão triunfasse sobre a superstição. Nessa mesma linha, o autor de uma tese de medicina defendida na Bahia, em 1841, considerava o médico um "benfeitor da humanidade", por ser "guarda da saúde pública". Outro formando repetia a fórmula: os médicos eram os "verdadeiros amigos da humanidade, e seus guardas vigilantes". Já um terceiro estudante, em 1852, definia o médico higienista como "este homem que possui o conhecimento dos meios, cujo emprego é necessário para pôr a humanidade a coberto de tantos males, que lhe provêm da carência de polícia sanitária".[12]

Os médicos conseguiram vencer, pelo menos em alguns meios, a batalha da credibilidade. O inglês Dundas admirou-se com o prestígio deles no Brasil, atribuindo-o à importância que aqui se dava a sua cultura acadêmica e ao conhecimento que tinham do mundo lá fora, atributos que os destacavam diante de uma elite pouco cultivada. Os médicos tornaram-se vereadores, deputados provinciais, representantes na Assembléia Geral, conselheiros ou ministros de Estado. Médicos também foram muitos dos reformadores políticos, e até revolucionários de movimentos como as inconfidências mineira e baiana, a Independência e os levantes do período regencial.[13]

Da Bahia se destaca, por exemplo, José Lino Coutinho, formado em Coimbra, com passagem pela França e Inglaterra, autor de obras científicas, primeiro diretor e professor de patologia externa da Faculdade de Medicina da Bahia, sócio honorário da SMRJ. Na política foi deputado às Cortes de Lisboa em 1821,

membro da junta provincial baiana à época da Independência, constituinte em 1823, deputado no Parlamento Nacional, onde se destacou pela oposição ao absolutismo de Pedro I, e ministro do Império após a abdicação deste em 1831. Político liberal, orador popular, Lino Coutinho também escreveu poesia. Sobre ele, comentou Robert Dundas: "Na religião, um deísta, nos princípios, um republicano, ele era eloqüente, fértil em recursos, e nunca deprimia com a adversidade, nem exaltava-se com o sucesso". A lista dos livros de sua biblioteca, feita quando morreu em 1836, refletia os variados interesses de um intelectual humanista. Havia obras de história, direito, economia política, clássicos da literatura iluminista francesa, obras de Montesquieu e Voltaire, os discursos de Mirabeau, por exemplo. Dos 147 títulos listados, apenas trinta eram de medicina, entre eles um *Cours d'hygiène* e um *Tractado de polícia médica*, que sugerem o interesse do médico pela saúde pública.[14]

Também baiano, o médico Francisco Sabino Álvares da Rocha Vieira é mais conhecido como o líder da Sabinada, a grande revolta separatista que ocorreu na Bahia em 1837-8. Sabino era pardo, professor substituto e mais tarde catedrático de cirurgia da Faculdade de Medicina. Combatente da Independência, foi depois um agitador liberal. Dundas o chamou de "um homem de caráter audacioso e desesperado", não só por sua participação destacada na Sabinada, mas pelos processos por três assassinatos anteriormente, inclusive o de sua mulher, morta em decorrência dos ferimentos recebidos em uma queda na escadaria de sua casa, após tê-lo descoberto mantendo relações sexuais com um jovem escravo. Sabino também parece ter sido um bom leitor: possuía uma diversificada biblioteca — aliás, ao que parece sua mais valiosa posse — em que livros de medicina se misturavam a obras literárias, filosóficas, econômicas e históricas, principalmente francesas.[15]

Esses médicos, e outros que encontraremos adiante, acreditavam-se capazes de realizar o "progresso da pátria" porque detinham o saber para fazê-lo. O destaque político que tiveram evidencia um grupo na luta pela imposição de um ideário que incluía a higienização do país, embora não se restringisse a isso.

OS MIASMAS BRASILEIROS

Nossos médicos eram dedicados caça-miasmas. Não era uma ocupação fácil. Os miasmas eram invisíveis, imprevisíveis e donos de muitos disfarces. Os próprios especialistas lhes davam vários nomes: eflúvios pestilenciais, emanações, gases ou vapores pútridos, humores fétidos etc. Na tentativa de compreendê-los e combatê-los, os médicos discutiam e divulgavam os debates sobre o assunto, traduziam e publicavam autores europeus nos periódicos da SMRJ. Assim, o dr. Boussingault teve um artigo seu publicado originalmente na revista francesa *Temps*, e depois no *Diário de Saúde*. Nele, o francês ensinava:

> O princípio deletério que no mais das vezes occasiona esta insalubridade, tão fugaz é, em tão diminuta quantidade espalhado se acha no ar que respiramos, que escapa a todos os nossos meios endiométricos, e todavia é tal a sua energia, que sempre os estragos por ella causados, é quem nos faz conhecer a sua presença.[16]

O autor francês expunha o problema crítico da teoria miasmática: a dificuldade em se identificar e mensurar os miasmas, e como agiam precisamente para causar este ou aquele mal.

Boussingault supunha que a fonte principal do misterioso elemento fosse a "matéria vegetal morta [...] exposta à acção do calor e da humidade". Discutindo um surto de malária no interior do Rio de Janeiro, alguns membros da SMRJ concordavam. Neste caso, apontavam os desmatamentos, e conseqüente putrefação vegetal, como a origem dos miasmas causadores dos ataques febris. Os mangues, charcos e pântanos, onde matéria vegetal se decompunha permanentemente, eram considerados um sério perigo à saúde pública. Freitas observou que os doentes do hospital da Caridade, em Salvador, atacados por febres intermitentes, moravam próximos a pântanos ou onde batiam ventos que passavam por pântanos.[17]

A maior parte dos diagnósticos de miasmas apontava tanto fontes vegetais quanto animais como perigosas, mas enfatizava com mais freqüência estas últimas. Para o autor de um manual de medicina para leigos, publicado em 1823, os miasmas habitavam alagadiços, animais mortos nas ruas, cadáveres humanos mal enterrados e até os "peixes grandes mortos, arrojados às praias, onde apodrecem". Ele relatou um extraordinário incidente acontecido em Pernambuco, 1684: um homem abriu uma barrica de carne podre e ato contínuo morreu, assim como quatro outros que passavam por perto. As grandes epidemias do século XIX foram atribuídas pelo dr. Eufrásio Pantaleão Néri ao "envenenamento miasmático", fosse produzido por miasmas vegetais ou animais.[18]

Em dezembro de 1831, a Comissão de Salubridade da SMRJ concluía seu relatório sobre as "causas de infecção da atmosfera" do Rio de Janeiro. Esse estudo, distribuído às câmaras municipais de várias capitais brasileiras, inclusive Salvador, identificava as fontes poluidoras do ar carioca e por extensão da atmosfera urbana do Brasil: os "miasmas paludosos" dos pântanos, charcos, águas estagnadas, as "emanações animais e vegetais" dos monturos, cloacas, vasilhas de despejos, canos de rua, valas de esgoto, depósitos de urina, animais deixados mortos nas ruas, currais, cavalariças, matadouros, açougues, curtumes, peixarias, armazéns de molhados, fábricas de velas, hospitais, prisões, e ainda, claro, os "vapores mefíticos" dos carneiros e covas das igrejas. Não sobrava nada. A cidade estava doente por todos os lados.[19]

O pior era que os seres vivos, mesmo se sadios, também carregavam e transmitiam o mal miasmático. O autor baiano de uma tese defendida em 1831, em Paris, Manuel Maurício Rebouças, advertia que os odores animais eram tão perniciosos que até "o hálito, a transpiração, e as excreções dos animais viventes bastam para viciar o ar". O maior perigo, no entanto, por alterar o ar "de uma

maneira mais funesta", provinha mesmo dos cadáveres de animais (e gente) em decomposição. Escrevendo em 1831 no *Semanário de Saúde Pública*, o dr. Cruz Jobim, também formado em Paris, concordava inteiramente, lembrando as epidemias européias geradas pelos cadáveres insepultos dos campos de batalha. Concluía: "Humores animais em putrefação têm uma virulência que não é fácil comparar-se a algum outro veneno".[20]

A geografia podia favorecer a ação dos miasmas: a localização, os ventos, a umidade, "o tempo quente e sereno". Segundo Manuel Maurício, o calor, agindo sobre matéria em decomposição, facilitava a exalação "em razão da pouca resistência que à rarefação do ar opõem as emanações". A baixa temperatura, ao contrário, favorecia a condensação do ar, paralisando tais eflúvios. Da mesma forma, o vento forte dissipava a exalação pútrida, e o vento fraco a robustecia. A condição atmosférica ideal de formação miasmática combinava alta temperatura, umidade e ausência de ventos. Os miasmas, entretanto, podiam variar com o tipo de vento, "sua qualidade particular". Se frio, pior para eles. Por isso, no Brasil, os ventos mais saudáveis sopravam do sul e do leste, os mais daninhos vinham do norte e oeste.[21]

Mas boa localização e clima não bastavam. A SMRJ considerava esplêndida a localização da cidade do Rio, que poderia ser uma "habitação saudável, amena e vivificante", não fosse "a imperícia, ou antes a negligência" de seus habitantes. O descaso humano explicava o "sermos acometidos pela ação mórbida de miasmas paludosos, e de pútridas emanações que roubando-nos a saúde e o vigor, encurta a existência de nossa população, deteriora sua descendência, e esteriliza sua reprodução". O problema era humano, não geográfico, e por ser humano era corrigível.[22]

Já o inglês Dundas, estudando Salvador, chegaria a uma conclusão diferente: apesar das ruas sujas e irregulares, das casas sem abastecimento próprio de água e mal ventiladas, das inundações periódicas, da proximidade de pântanos, dos enterros nas igrejas, tudo permanentemente produzindo eflúvios miasmáticos, a cidade "permanecia saudável". Por quê? Escreveu o médico:

> Estou inclinado a acreditar que a verdadeira solução para este notável fenômeno será encontrada na extraordinária uniformidade e limitada variação da temperatura, a prevalência de uma brisa suave, e a liberdade de vicissitudes atmosféricas desfrutadas pela Bahia mais do que por qualquer outra cidade que conheço.

O clima bastava para proteger a Bahia dos miasmas.[23]

Os médicos brasileiros, inclusive os baianos, não se convenciam com argumentos como os de Dundas.

A LITERATURA MÉDICA SOBRE ENTERROS

No Brasil, a preocupação sistemática de médicos e homens cultos com os enterros data de pelo menos o final do século XVIII. Em 1798, uma comissão

médica a serviço da Câmara do Rio já advertia do perigo. Dois anos depois, foi publicado em Lisboa um pequeno trabalho sobre o assunto, *Memória sobre os prejuízos causados pelas sepulturas dos cadáveres nos templos e methodo de os prevenir*. Seu autor, o mineiro Vicente Coelho de Seabra Silva Teles, não era médico por formação mas, graduado em filosofia em Coimbra, dedicara-se ao estudo de química, botânica e zoologia. Homem da ilustração lusitana, foi sócio da Academia de Ciências de Lisboa e professor substituto da Universidade de Coimbra.[24]

Um outro pioneiro do assunto entre nós foi José Correa Picanço, futuro barão de Goiana. Como muitos médicos brasileiros, Picanço formou-se em Montpellier, exatamente onde o deão Henri Huguenot publicara, em 1746, suas experiências sobre os efeitos mortíferos dos vapores cadavéricos da igreja matriz local, e onde, na época em que lá estudou (segunda metade do século XVIII), professores como Hugues Maret pregavam contra os cemitérios intramuros. Da França, Picanço foi para Portugal, tornando-se membro da Academia Real de Lisboa e professor em Coimbra. Lá introduziu o uso de cadáveres humanos em aulas de anatomia, tornando-se o primeiro "demonstrador de anatomia" em 1772.[25]

Picanço veio para o Brasil com João VI, foi cirurgião-mor do Reino, incentivou a criação de um curso de medicina na Bahia. Sua única publicação conhecida é de 1812, exatamente um *Ensaio sobre o perigo das sepulturas nas cidades e nos seus contornos*. Infelizmente não conseguimos localizar esse trabalho. Segundo Moraes, trata-se de um estudo "mais histórico do que médico", bem ao estilo da época. Há dúvidas sobre se a obra era original ou uma tradução do livro do italiano Scipion Piatoli, mais conhecido pela edição francesa organizada pelo célebre anatomista Felix Vicq d'Asyr, fundador da Academia Real de Medicina da França. Essa hipótese se reforça pelo fato de os médicos brasileiros nunca citarem o *Ensaio* de Picanço, ao contrário do uso repetido que fizeram de Vicq d'Azyr e Piatoli. Fosse tradução ou trabalho original, o trabalho do médico brasileiro e sua própria atuação devem ter de alguma forma repercutido no Brasil.[26]

Além de Seabra e Picanço, outros escreveram sobre o tema antes de este se tornar verdadeira obsessão, a partir de 1830. Sacramento Blake, por exemplo, cita o advogado baiano Luís José de Carvalho Melo (1764-1826), primeiro visconde de Cachoeira, senador e desembargador do Tribunal da Relação no Rio de Janeiro. Melo escreveu uma *Memória sobre os enterramentos nas igrejas*.[27]

Mas o primeiro estudo de fôlego sobre os enterros nas igrejas parece ter sido a tese parisiense de Manuel Maurício Rebouças, publicada em português na Bahia, em 1832.[28]

Nascido no Recôncavo de mãe pobre e pai alfaiate, o médico pertencia a uma família humilde que gerou mulatos ilustres. Um de seus irmãos, o advogado Antônio Pereira Rebouças, mais conhecido como pai do abolicionista André

45. Manoel Maurício Rebouças, autor de uma dissertação contra enterros no interior das igrejas, professor da Faculdade de Medicina.

Rebouças, foi membro da Assembléia da Bahia e do Parlamento Nacional; outro, José Pereira Rebouças, violinista e compositor, tentou sem sucesso a medicina no Brasil, mas acabou se formando em regência musical na Itália, em 1832, após passagem por Paris; um terceiro, Manuel Maria Rebouças, também músico, se destacou como pedagogo.

Manuel Maurício aprendeu latim na Bahia, trabalhou como escrevente de cartório ao lado do irmão Antônio, foi condecorado por bravura nas lutas da Independência e, após buscar em vão um emprego público, seguiu para a França, onde residiu sete anos. Lá estudou letras, ciências e medicina, trabalhando para sustentar-se. Retornou à Bahia em novembro de 1831 e no ano seguinte, com a criação da Faculdade de Medicina, tornou-se por concurso professor de botânica e de elementos de zoologia. *O Investigador* noticiou seu desembarque em Salvador, saudando-o como potencial "ornamento da literatura Brasileira". Ao morrer, em 1866, era conselheiro do Império, deixando mulher e cinco filhos. Três escravos, um sobrado no subúrbio e um terreno no Recôncavo foram vendidos pela viúva para pagar dívidas, inclusive dívidas do funeral.[29]

Embora carente de pesquisa de campo, a tese de Rebouças foi o mais completo trabalho de um brasileiro sobre o assunto. Ele estabelece a imagem do médico patriota a partir da primeira frase: "Todo homem deve, antes de cuidar de si, cuidar em sua Pátria". A obra, segundo ele, teria como objetivo romper com a passividade dos colegas diante dos abusos funerários do país, e de esclarecer "as pessoas menos instruídas" sobre os perigos dos enterros intramuros.

Rebouças parecia ignorar que, embora sem sua competência, alguns compatriotas o haviam precedido nessa missão.[30]

Após a publicação da obra de Rebouças, algumas teses foram escritas na Bahia e no Rio sobre o mesmo tema. Da mesma forma, a SMRJ publicou uma bateria de artigos, memórias, relatórios e atas de reuniões que discutiam o "bárbaro costume" dos enterros nas igrejas e criticavam a negligência das autoridades a esse respeito.

As teses em geral, e alguns artigos de imprensa, seguiam as mesmas fontes francesas e o mesmo roteiro utilizados pelo médico baiano. O trabalho deste, no entanto, não é citado nesses escritos posteriores, com exceção das teses baianas. Todos esses escritos repetem sempre os mesmos argumentos, autores e episódios. Entretanto, por serem escritos no Brasil, freqüentemente trazem informações preciosas — embora não copiosas — sobre problemas reais e imaginários provocados entre nós pelos "miasmas mefíticos".

MIASMAS OU FANTASMAS?

A tese parisiense de Manuel Maurício reproduz os achados dos médicos franceses. Aprendeu com Henri Huguenot que as covas da igreja de Nossa Senhora de Montpellier por ele abertas permitiram perceber "um vapor mui fétido que impregnou a roupa, os cordões, as garrafas, e até o vidro e as casacas de um odor cadaveroso", que gatos e cães ali lançados morreram em poucos minutos em meio a convulsões. Com Hugues Maret, da Faculdade de Medicina de Montpellier, Rebouças aprendeu que, num prazo de dez dias, morrera o operário contratado para abrir a cova rasa, que exalava fedor insuportável, de um homem obeso recém-enterrado. Desses e de outros autores, aprendeu sobre "outras formidáveis catástrofes", como as estatísticas indicando a vida curta dos coveiros europeus. Mas o que teve para dizer sobre o Brasil? Quase nada.[31]

No Brasil, experiências como as descritas por Rebouças e outros médicos, salvo engano, não foram realizadas. Em sua tese de 1841, por exemplo, Antônio José Alves — que usou e abusou da obra de Rebouças, seu professor — deu uma desculpa de aluno relapso: "bem quisera contar-lhes factos vistos com meus próprios olhos, ou conhecidos geralmente entre nós outros, para satisfazê-los [...], mas ainda não possuo um suficiente cabedal de conhecimento para tanto, e nem o estado de nossas coisas oferece facilidade para colhermos observações exatas". O estudante não se lembrou de lançar um gato vadio numa cova qualquer da Bahia, para ver o resultado, limitando-se a citar, de autores franceses, experiências primárias como esta.[32]

Entretanto, encontramos aqui e ali, neste e em outros autores, notícias sobre ataques miasmáticos em terras brasileiras. Histórias que, tal como as francesas, embora narradas em nome da ciência, tinham um sabor, e às vezes um estilo, de contos de terror. Nessas histórias, as igrejas, tradicionalmente vistas como espaço distinto de difusão do Bem, viravam cenário de assombrações científicas.

Os médicos apontavam unânimes o perigo que corriam as pessoas, quando iam pela manhã a igrejas carregadas de eflúvios mefíticos produzidos, durante a noite, pelos mortos ali enterrados. A própria arquitetura de nossas igrejas não permitia a saudável circulação do ar. Os eflúvios eram potencializados pelo suor e a respiração dos fiéis, e a queima de velas e incenso. O dr. Oliveira garantia ser esse o ambiente ideal para o contágio da febre tifóide, embora lhe faltassem fatos concretos para narrar. Já Alves conseguiu relatar uma fantástica história baiana: num dia de 1835, ao se abrirem as portas da igreja de São Francisco para a missa matutina, ocorreram "algumas mortes". A insalubridade dessa e outras igrejas aumentavam, segundo ele, pelo revolver constante, sob seus pisos, da "terra encharcada de matéria decomposta dos cadáveres".[33]

O mesmo médico contou outras histórias da Bahia. Um coveiro da igreja da Ajuda "foi subitamente atacado de uma afecção asmática por ocasião de descer em uma sepultura para dar certa posição a um cadáver, que aí se acabava de depor". Outro caso conhecido: aberto um sumidouro de ossos na Conceição da Praia, "um homem, que o observava foi sufocado e precipitou-se dentro, bem como outro, que o quiz socorrer". Histórias baianas que imitavam as francesas, talvez fruto da imaginação dos informantes, se não do próprio estudante.[34]

Não foi mais original o caso, também da Bahia, relatado numa reunião da SMRJ por Lino Coutinho. Uma irmã do médico e político baiano morreu de uma "febre pútrida", contraída numa igreja que visitara de manhã quando se abria uma cova. O dr. Cruz Jobim usaria este exemplo para recomendar que ninguém fosse à missa de manhã cedo, especialmente as mulheres, fáceis vítimas dos miasmas "por causa da predominância do sistema linfático" nelas. O dr. Costa Oliveira também observou que as mulheres, por serem "débeis e delicadas", eram mais sensíveis à infecção miasmática.[35]

Os baianos conviviam com os mortos numa promiscuidade que escandalizava os médicos. Nas ruas em frente a igrejas, os pedestres andavam topando com ossos, inclusive pedaços de crânios. Do adro da antiga Sé desciam ribanceira abaixo esqueletos humanos. Essa familiaridade do mortal comum com os restos mortais parecia indevida, uma vez que só devia ser permitida aos médicos. Lugar de esqueleto era a sala de anatomia, não a via pública.[36]

Não deixaram de aparecer relatos de epidemias provocadas ou assanhadas por contágio cadavérico. Um aluno de Maurício Rebouças ilustrou sua tese com um relato do mestre numa de suas aulas. Em 1824, morrera assassinado por soldados rebeldes o comandante das armas da Bahia, Felisberto Gomes Caldeira, que foi sepultado na igreja de São Pedro. No ano seguinte, o cadáver foi exumado para dar-lhe sepultura mais honrosa na Sé. Mas o ritual da ordem acabou agitado por miasmas. Continua o estudante:

> quando se tinha apenas deixado cair sobre a campa a enxada, que devia descobrir os restos daquele Coronel, pressentiram pelo cheiro fétido, que dali exalava, que nessa mesma cova se tinha enterrado alguns dias antes mais um cadáver, em tão grande

quantidade foi essa exalação, que dentro em pouco já se tinha espalhado pelas ruas circunvizinhas da Igreja, e os moradores [...] de improviso armaram fogueiras, e queimaram alcatrão com o fito de debater o mal, que os afligia, e que em breve deu lugar a uma epidemia.[37]

Casos assim, se de algum modo verídicos, foram raros na Bahia. Raros nos anais médicos, aliás ávidos deles, e ausentes em outros documentos contemporâneos.

Em 1835, várias reuniões da SMRJ discutiram a "criminosa indiferença" das autoridades em relação aos enterros. Um dos presentes, Otaviano Maria da Rosa, historiou o ocorrido em Itaguaí durante uma epidemia de "febre intermitente" que, tendo ceifado muitas vidas, superpovoou o cemitério local. O pároco então decidiu abrir a igreja para novos enterros. Resultado: "Exasperou-se a epidemia e a infecção foi tal que o mesmo Vigário viu-se obrigado a fugir, e abandonou a sua casa". Se isso acontecia no campo despovoado, que dizer dos centros urbanos?, perguntava Rosa.[38]

Na cidade do Rio, o excesso de enterros nas igrejas por ocasião da epidemia de febre amarela em 1843 perturbaria, se não a saúde, pelo menos o olfato dos habitantes. O morador de uma casa à rua dos Passos, contígua à igreja de Santa Ifigênia, notou que de suas paredes minava "uma substância gordurosa", que um médico atestou originar-se de cadáveres enterrados nos carneiros do templo. O problema, entretanto, era mais antigo e nem sempre ligado a situações epidêmicas. Já em 1831, a comissão da SMRJ encarregada de estudar o ar carioca denunciara as igrejas do Carmo, São Pedro e São Francisco de Paula, onde "as emanações se filtrão ao través das paredes". Nas discussões de 1835, o dr. Rosa também advertia:

> Todas as casas próximas às igrejas são inabitáveis por extremamente doentias. Ao pé de uma das freguesias desta Cidade há uma casa que muda, por assim dizer, de moradores de dez em dez dias, tanto os moradores a acham má e pestilenta. As matérias que resultam da decomposição dos cadáveres, exsudam continuamente de uma das paredes contígua ao cemitério dessa igreja [...]

Os mortos estavam nada menos que invadindo as casas dos vivos![39]

Independente de onde se localizassem, as igrejas eram vistas como abrigos do mal miasmático. Mesmo as sepulturas da igreja de Santo Antônio, situada sobre um morro carioca, eram tidas como daninhas "porque depositando-se nelas grande número de cadáveres, deles provém grande quantidade de emanações, as quais se condensam em uma nuvem mais grave que o ar, a qual durante a noite, e em tempo calmo, se precipita sobre a Cidade".[40] Aqui a comissão contrariava a idéia de que à noite os miasmas ficavam presos no interior da igreja e que, sendo mais fria a atmosfera noturna, mais difícil se tornava a ação deles. A ciência andava confusa. Mas a imagem de ataques noturnos, sobre a cidade adormecida e indefesa, criava um clima de assombração que talvez fosse útil como recurso pedagógico. Tudo valia para despertar o povo contra o fantasma da morte.

Um fantasma que habitava a Casa de Deus, mas vivia também fora dela. Refiro-me a cemitérios longe das igrejas e dentro da cidade.

O cemitério da Santa Casa do Rio era considerado pela SMRJ, entre os locais de descanso dos mortos, "o mais prejudicial aos vivos". Era pequeno, situado junto ao hospital da Caridade, em local de viração de ventos que sopravam sobre a cidade. Os cadáveres eram mal enterrados numa grande vala comum, sem nenhuma perícia, por três ou quatro escravos, resultando "passarem promptamente para o ar as matérias gazeificadas dos corpos em decomposição". A terra constantemente removida e as valas abertas antes da total decomposição cadavérica traziam à tona "prodigiosa quantidade de corpúsculos e emanações pútridas". Numa lição de economia médica, a SMRJ explicava à Santa Casa que ela própria produzia doentes para seu hospital, gastando com eles o que ganhava com as taxas de enterro. E recomendava sua transferência para fora da cidade.[41]

Para os médicos, a localização ideal dos cemitérios seria fora da cidade, longe de fontes d'água, em terrenos altos e arejados, onde os ventos não soprassem sobre a cidade. As grandes aglomerações urbanas da época, como Salvador e Rio de Janeiro, deviam ter mais de um cemitério, em cujas imediações não se fizessem casas residenciais. Em torno dessas necrópoles, previa Rebouças, se fariam muros de oito a dez pés de altura. Os muros altos evitariam o ocorrido no interior de Minas Gerais, onde um cemitério aberto facilitara a entrada de porcos e outros animais, que devoraram alguns cadáveres, "resultando disso maior infecção do ar do que se o antigo costume ainda continuasse", segundo denúncia do dr. Jacinto Pereira Reis. Além de murados, os novos cemitérios deviam ser cercados por árvores que purificassem o ar ambiente.[42]

As árvores também serviriam para adornar sobriamente a "morada da morte". Alguns reformadores especificavam o plantio de ciprestes, outros sugeriam jardins floridos. Os vegetais, escreveu Rebouças, "aumentam a impressão melancólica que nasce ao aspecto dos túmulos, e purificam o ar que se respira ao pé deles, e nas circunvizinhanças". Alves via um simbolismo cívico: "pinheiros melancólicos" sobre o "túmulo dos benfeitores da Pátria".[43]

Na organização interna, os cemitérios teriam especificações técnicas. Em sua área deveria caber pelo menos o dobro dos que morriam anualmente, para que o rodízio no uso das sepulturas se fizesse a cada dois anos, ou até mais, a depender do solo (de preferência argiloso), da umidade do ar e variação da temperatura. O tamanho também se adequaria à distância entre as sepulturas, quatro pés nos lados e dois pés nas extremidades, distância que, associada a uma profundidade de sete pés (quatro a cinco pés no caso de enterro com caixão) para cada cova, facilitava a "refração dos raios miasmáticos".[44]

Não se pense que os médicos ignorassem a importância do culto dos mortos em seus projetos de reforma cemiterial. Porém, sugeriam uma reinterpretação, mais cívica do que religiosa, do culto. Rebouças, por exemplo, pregava que se desse aos cemitérios "um caráter impossante, principalmente nas grandes Cidades, revestindo as inumações com toda a decência e dignidade". Aqui a

pompa teria pleno campo para expressão, mediante a construção de túmulos suntuários, inscrições lapidares, jazigos perpétuos. Apesar desses monumentos ao orgulho, o dr. Oliveira imaginava que os cemitérios modernos poderiam ensinar, melhor que as igrejas, a grande lição da morte — que ela igualava sábios e ignorantes, ricos e mendigos, nobres e plebeus. Os vivos sentiriam de várias maneiras "o fim que nos é destinado": filósofos meditariam sobre seu destino, infelizes anteveriam o termo de sua desventura, vaidosos encarariam o "nada das coisas mundanas", e todos pranteariam parentes e amigos em covas individualizadas. O médico concebeu um ambiente de "respeito religioso" para seu cemitério, mas em nenhum momento previu que as pessoas ali fossem orar. O novo culto dos mortos inspiraria padrões de moralidade, não de religiosidade.[45]

No entanto, muitos médicos invadiram o terreno da religião. O relatório de 1831 da SMRJ, por exemplo, se insurgia contra o que seria uma concepção falsa de respeito aos mortos. Neste sentido, criticava a mistura de mortos e divindades no mesmo espaço sagrado. Os templos, defendia a SMRJ, "onde só deveríamos respirar o suave perfume dos altares, se acham convertidos em outros tantos focos de podridão e peste". E acusava: "É sem dúvida lastimoso que na habitação da Divindade, onde corre perene fonte da saúde espiritual, nós a encontremos cercada dos germens da doença e da morte!". Muitos protestos bateram na mesma tecla. Para Rebouças, "o respeito devido aos Templos, exige a proscrição deste uso".[46]

Os médicos se consideravam defensores da legítima religião, em detrimento de padres e irmandades. Os enterros nos templos eram classificados de superstição, de barbarismo que nada tinha de religião. A SMRJ, em parecer de 1832 sobre como evitar os estragos do cólera, aproveitaria para denunciar: "Nem esta Sociedade deve cansar-se de bradar altamente contra o bárbaro costume das sepulturas dentro das igrejas, e cemitérios no meio da cidade: costume este que nos deixa muito atrás da civilização moderna". E quem eram os bárbaros? "O povo geralmente não entende o que lhe é útil, e muitas vezes é incapaz dessa inteligência" — assim o dr. Meireles explicava a persistência do costume. Mas os mais culpados seriam os padres. Eram eles, afinal, que divulgavam entre os fiéis seu "fanatismo e superstição", persuadindo-os de que, "enterrados em tais lugares, ganhavam o Céu". A padraria foi, com freqüência, acusada de negligenciar a verdadeira religião, para continuar lucrando com os enterros nas igrejas.[47]

Rebouças seria conciliador, acreditando que os padres, porque zelavam pelos bons costumes religiosos, poderiam se tornar aliados dos médicos. Mas a maioria os via principalmente como obstáculos às reformas. Em 1831, o dr. Jobim, por exemplo, lamentou que as reformas tivessem sido subordinadas pela Câmara do Rio de Janeiro ao aval dos sacerdotes. Ele gentilmente não os acusava de agir em causa própria, mas deixou claro que não eram os únicos entendidos em religião. Jobim o provaria decifrando a vontade de Deus: os mortos deviam ser removidos "desses lugares sagrados, onde Deus não exige que se vá buscar a morte em lugar da Vida".[48]

Mas a resistência maior não vinha dos padres e sim das irmandades. Em relatório de 1830, a SMRJ não as esqueceu. Diplomaticamente, recomendava-lhes empenho na construção dos cemitérios suburbanos exigidos em lei municipal, cercando-os com muros e assim mantendo a decência dos sepultamentos e a integridade dos compromissos. A SMRJ apontava vantagens cívicas, religiosas, estéticas e morais nos novos cemitérios: "onde a piedade não deixaria de plantar túmulos e ciprestes, apresentaria em toda a sua plenitude o triste mas tocante espetáculo da habitação da morte, tão próprio a elevar o pensamento à contemplação da Eternidade, a chamar o coração ao grêmio das virtudes".[49]

Os médicos propunham tirar os mortos do meio da agitação dos vivos, pregavam uma destinação moderna para eles: cemitérios espacialmente equilibrados e a boa distância da vida social.

O COMBATE A OUTROS MAUS COSTUMES

Os enterros nas igrejas eram apenas um aspecto da mentalidade funerária que os médicos buscavam demolir. Eles lutavam, por assim dizer, pela posse do cadáver a partir do instante mesmo da morte. O cadáver devia ser anatomizado ou autopsiado; transformado em objeto médico, ele podia até ser revelado publicamente. Os periódicos estampavam em suas páginas procedimentos e resultados de autópsias, geralmente de cadáveres famosos. A anatomização de gente ilustre servia a vários fins, mas sobretudo o de legitimar o saber médico da morte. Em sua edição de 26 de setembro de 1835, por exemplo, o *Diário de Saúde* trazia manchete sobre a "Autopsia do Exmº Sr. Regente João Braulio Muniz". Participaram da operação onze médicos e vários estudantes de medicina.

Mas a autópsia teria objetivos mais pragmáticos, como detectar a existência de crime em mortes repentinas. O conhecimento da *causa mortis* também servia, segundo a SMRJ, para que fossem elaboradas estatísticas de morbidade, comuns "em todos os países que se dizem civilizados". Ademais, os atestados de óbitos evitariam o enterro de mortos aparentes. Nossos médicos sabiam de pesquisas como a que denunciava 95 casos de morte aparente na década de 1830 na França. Só o "exame cadavérico" poderia proteger os brasileiros desse vexame, segundo o dr. Fonseca. Um dos membros da Comissão de Salubridade da SMRJ declarou em 1830 haver testemunhado o ressuscitamento de um escravo prestes a ser enterrado no cemitério da Misericórdia do Rio. Com um final realmente feliz, história semelhante aconteceu em 1832 no hospital da Misericórdia baiana a uma escrava, que requereu e recebeu a liberdade por ter sido abandonada como morta pelo senhor![50]

Os médicos queriam dessacralizar a morte. Exigiam que a função de registrar óbitos fosse transferida dos padres para eles. Os padres, acusavam Jobim, Fonseca e outros doutores, não tinham competência para verificar a morte de ninguém. Só um médico, defendia a SMRJ, poderia certificar "não somente a realidade da morte, mas também a causa que a determinou".[51]

E depois da morte vinham os velórios, cortejos fúnebres e missas de corpo presente. "Os cadáveres humanos", denunciava a SMRJ, "antes de serem sepultados, exalam muitas vezes emanações pútridas, nas casas d'onde saem, pelas ruas por onde são conduzidos, e nos Templos durante os sufrágios." Em Recife, o dr. Fonseca advertia contra o uso de caixões de aluguel, que atendiam um morto após outro, cujos forros ficavam "impregnados de líquidos corruptos, provenientes dos cadáveres". Fonseca continuava sua história de horror descrevendo líquidos pingando dos caixões durante os cortejos, deixando um rastro de "exalações pútridas perniciosas" por onde passavam. No Rio, queixava-se a SMRJ, "sendo como é autorizada a condução em redes, muitos mortos de moléstias contagiosas são nelas conduzidos, ou em esquifes, o que além de oferecer um espetáculo de horror, ocasiona a infecção do ar". E recomendava caixões fechados.[52]

Os médicos tinham sua própria sensibilidade mórbida, na qual o funeral tradicional representava um "espetáculo de horror". Eles pediam o fim do funeral-espetáculo e o ocultamento do morto, fosse envolvendo-o em panos assépticos — como veremos a seguir —, encerrando-o em caixões fechados, ou segregando-o em cemitérios distantes.

A REEDUCAÇÃO DOS SENTIDOS: CHEIROS E SONS

A vigilância olfativa mas também a vigilância auditiva tornaram-se lemas da campanha médica. O cheiro sinalizava a presença dos miasmas na atmosfera, perigo a ser evitado e combatido. O cheiro da morte devia ser excluído de entre os vivos. A morte asséptica, inodora, devia também ser silenciosa: "nenhuma encomodação em voz alta pelas ruas", recomendava Fonseca.[53] Os médicos se insurgiram contra os funerais ruidosos, especialmente contra o mais típico de seus sons: o dobre de sinos.

Em junho de 1835, o *Diário de Saúde* publicou a tradução de um artigo do *Courrier Français* sobre uma pesquisa do dr. Stark a respeito da relação entre cor e absorção de odor cadavérico. Das experiências feitas no anfiteatro de anatomia de Londres, concluiu-se que roupas de certas cores assimilavam mais intensamente o fedor. O preto — cor típica do luto no Ocidente — seria a cor mais absorvente, o branco a menos. Daí o médico inglês recomendar que as paredes de hospitais, asilos, prisões etc. devessem ser caiadas, evitando "as exalações malignas absorvidas pelas paredes sujas ou escuras".[54]

Notícias desse tipo, publicadas num periódico de maior circulação, visavam orientar o olfato do leitor comum. Publicações mais densas, como o relatório da SMRJ sobre a contaminação atmosférica, aprofundavam a lição. Ali os cidadãos eram convidados a verificar em seus mortos o "cheiro de podridão" que, uma vez detectado, devia ser combatido, cobrindo-lhes o rosto ou até todo o corpo com pano embebido em água "cloruretada". Uma nota de rodapé trazia a fórmula da solução: cinco a seis partes de água para uma ou duas de licor de

Labarraque. A informação não chegou a Pernambuco. Mesmo a céu aberto, nos cortejos fúnebres de lá, os cadáveres "já de longe atormentam os narizes daqueles que passam pela mesma rua, e até pela mesma ponte, apesar do vento", sentia o dr. Fonseca.[55]

Os médicos expunham uma nova sensibilidade olfativa, ensinavam a vigiar o cheiro da morte, a temê-lo, evitá-lo e inclusive a não disfarçá-lo, por exemplo, com o aroma de incensos. Estes, segundo a SMRJ, "sobrecarregam o ar de vapores excitantes" e "só disfarçam a ingratidão do mau cheiro". "Um cheiro insuportável exala-se das sepulturas no meio dos sacrifícios do Altar", denunciava um formando de medicina da Bahia em 1841. O mesmo autor destacava a igreja da Conceição da Praia, considerada das mais asseadas, mas "onde as vezes custa entrar-se pelo mau cheiro que exala". Em São Pedro Velho também não se podia ir "tal é o cheiro que exala, que deve além disso torná-la sobremodo insalubre". No Rio, não era preciso entrar na igreja de São Francisco de Paula, cujas emanações cadavéricas "são até sensíveis ao olfato de quem transita pela rua do Cano, próximo aos fundos da Igreja". Em Pernambuco, o dr. Fonseca escreveria sobre "um mau cheiro sumamente desagradável" que se sentia ao entrar nos templos.[56]

Os médicos insistiam na adjetivação negativa do cheiro cadavérico: insuportável, desagradável, pernicioso, insultante, repugnante, ingrato, atormentador, mau. A reeducação do sentido olfativo envolvia aprender que o cheiro "denuncia e indica a impureza do ar", conforme Cruz Jobim. Rebouças lembrava que, além de "afetar desagradavelmente o odorato das pessoas", as exalações cadavéricas invadiam as casas vizinhas às igrejas, alterando a qualidade dos alimentos, opinião baseada na situação do extinto cemitério parisiense dos Inocentes. O médico imaginava o dia em que seu país viesse a cheirar como Paris.[57]

A morte preconizada pelos médicos devia ser inodora e silenciosa. Em julho de 1830, a SMRJ dava o alerta contra "a bulha excessiva dos sinos, que perturbam o repouso público, e são um martírio para os doentes". Um estudo mais detalhado sobre o assunto apareceu três anos depois, no *Semanário de Saúde Pública*. Seu autor, o dr. Cláudio Luís da Costa, sustentava que as doenças nervosas se agravavam "pela impressão de sons perturbadores". Os vários sons chegavam de maneira diferenciada aos ouvidos, segundo ele os principais órgãos dos sentidos. Uns traziam alegria, outros faziam mergulhar na tristeza, uns inspiravam ternura, outros levavam ao furor, uns criavam a coragem, outros o desalento, uns conservavam o estado de vigília, outros convidavam ao sono. "Paixões e ações opostas", provocadas por diferentes sons, demonstravam "a poderosa influência do físico sobre o moral e vice-versa".[58]

O médico já então atentava para a impossibilidade de proteção absoluta dos órgãos da audição numa cidade grande, "por causa do boliço da gente, do ruído das carruagens, do tropel de cavalos e da bulha das oficinas". Mas estes ruídos comunicavam *vida*, sendo ouvidos com gratidão ou indiferença pelas pessoas. "Não acontece o mesmo a respeito dos sons que anunciam a *morte*", sus-

tentava. "Este anúncio nos é imprudentemente fornecido pelo desespero de lúgubres e reiterados dobres de sinos, mais próprios a fazer praguejar, que carpir a memória dos finados."

As principais vítimas eram as mulheres, mais sensíveis "à impressão dolorosa e aflitiva daquele som". A lista de males era longa: cefaléia, abatimento, opressão da região precordial, ansiedade, anorexia, asfixia, pressão baixa, resultando em ataques epilépticos, histéricos e outros. Os dobres causariam profunda depressão nervosa, sobretudo no Brasil, "onde, pela influência climática, poucos indivíduos são fleugmáticos, possuindo a maior parte de seus habitantes um temperamento nervoso, que os torna muito impressionáveis". Os sinos ainda alteravam as faculdades intelectuais e morais, tornando os prudentes coléricos, os alegres melancólicos, os atentos distraídos e os polidos grosseiros.

O doente, cuja melhora progredia, via-se novamente em crise após ouvir o "som do lúgubre instrumento". A recaída freqüentemente levava à morte, perdendo o Estado o cidadão útil, perdendo a família o pai ou a mãe. O morto receberia seus dobres, que continuariam assim a "atormentar os vivos", contava Costa com expressões usadas em lendas de alma penada. As "inúteis e mortificantes badaladas", acusava ele, não serviam a ninguém, exceto a poucos sacristãos gananciosos, a vaidosos defuntos ricos, ou a seus alegres herdeiros. Mesmo sendo boa a intenção — "um último voto de ternura, de respeito, ou de amizade" —, ela não promovia a elevação espiritual.

As irmandades não escaparam: "O vão aparato de seus suntuosos mausoléus, e toda a bulha de seus carpideiros *sinais*, não é mais que um convite à vaidade e ao orgulho". Os dobres, lembrava o médico, haviam sido instituídos pela Igreja, e em número limitado, para levar aos vivos a lembrança da morte, com o que ganharia a moral e a religião. No entanto, batiam sem parar durante até meia hora — no dia de Finados por toda a tarde —, às vezes servindo de "folguedo da rapaziada", e rapazes até de boas famílias, "atraídos às torres pelo prazer de tocarem os sinos", alheios aos riscos físicos e espirituais. Tais sinais, no máximo, amedrontavam as más consciências sem as corrigir. Estas deviam ser corrigidas por meios menos nocivos, a boa educação, o bom exemplo e as boas leis.

Outros trabalhos do gênero foram divulgados pela SMRJ. O dr. Soares Meireles leu no ano seguinte, 1834, um discurso para seus colegas propondo a proibição do "uso bárbaro e prejudicial", "legado do fanatismo e da superstição". Repetia, basicamente, os argumentos que já vimos: influência do moral sobre o físico e vice-versa, a "idéia terrível" que os sinais despertavam nos ouvintes, levando ao agravamento de moléstias e à própria morte. Cabia aos médicos "esclarecer a razão humana [...], fazendo com que esta triunfe da hipocrisia e superstição, que tanto fizeram gemer a humanidade nesses séculos de trevas e barbárie, e que ainda hoje, com desprezo das luzes de nossa era, não cessam de fazer vítimas". E sugeria que se encaminhasse ao imperador suas conclusões, pedindo a proibição definitiva do costume a bem da humanidade e da religião, pois esta "não precisa, para ser honrada e venerada, que se sacrifiquem os vivos pelos defuntos".[59]

A desodorização e o silêncio foram outras tantas táticas de ocultamento do morto. A morte não devia ser lembrada, por representar uma espécie de chamamento. Os médicos contrariavam o tradicional dever de lembrança da morte do próximo como ato de preparação para a própria morte. Para eles, o fim da vida devia apresentar-se como surpresa — porque a medicina prometia a possibilidade de adiá-lo —, o que implicava abolir a necessidade do indivíduo de prevê-lo e de prevenir-se. Morte-segredo, morte vazia. O dr. Costa escreveu: para o morto, "a despeito de todo o estrépido dos funerais, não lhe é menos pesada a terra, e sua memória, acompanhando-o ao sepulcro, aí desaparece no pó que o envolve".

A DEFESA DOS MORTOS

Dois dias após o Natal de 1825, o *Diário Fluminense* veiculou uma carta apoiando recente decreto imperial contra os enterros nas igrejas. Seu autor talvez fosse médico, pelo menos falava a mesma linguagem. Contrastava a "terrível superstição" de tempos "mui modernos" com os hábitos salutares das grandes civilizações antigas — Egito, Grécia e Roma —, que tinham cemitérios fora da cidade. Felizmente a França, a eterna França, soubera livrar-se do "odioso costume", fechando o cemitério dos Inocentes, transferindo o de Versalhes e criando leis de reforma funerária. Era mais um esclarecido afrancesado.[60]

E achava não ser o único, pois se persuadia de que todos conheciam bem os males "que faz a respiração no meio de corpos corrompidos e corruptores". Contava sua recente experiência: "Ainda Domingo indo eu à missa a certa Igreja, vi-me obrigado a sair, por não poder suportar o mau cheiro que saía das sepulturas: que mal não causaria aquele ar infectado!!!". Esses enterros, escreveu, continuavam devido à avareza dos padres, que zombavam das leis e pouco ligavam para a saúde dos fiéis.

Muitos hábitos eram nocivos à saúde. Os hábitos alimentares, por exemplo. "Cogumelos e ostras irritam o apetite", advertia. Eram tantas as agressões à saúde que não se podia corrigi-las de vez. Felizmente aí estava uma boa iniciativa, o decreto dos enterros, corrigindo "um mal tão horroroso que (como disse um Filósofo) só é sofrido nos países onde a escravidão aos mais indignos usos, deixa subsistir um resto de barbárie que envergonha a humanidade". De novo o tema da civilização contra a barbárie.

Luís Gonçalves dos Santos, o polêmico "Padre Perereca", leu indignado este artigo. E logo escreveu uma réplica, só publicada em 1839, na forma de um livrinho. Levantou-se contra as doutrinas do Século das Luzes, luzes que segundo ele ofuscavam o espírito religioso. Inspirados na Reforma protestante, os filósofos iluministas, segundo Perereca, "embocaram as suas trombetas contra o uso do enterro dos mortos dentro das cidades, inventaram sistema de cemitérios para longe dos povoados, transtornaram o Ritual da Igreja, em uma palavra, *por filantropia*, aniquilaram os direitos dos vivos e dos mortos!". E acusava seu interlocutor de seguir filósofos materialistas, idólatras de "seus me-

lindrosos corpos enquanto vivos", iconoclastas de seus corpos quando cadáveres.[61]

Perereca tinha preparo para o embate. Versado em teologia e filosofia, poliglota, escritor, historiador, ele ensinou latim e posteriormente filosofia moral e racional no Seminário da Lapa, no Rio. Escreveu em prol da Independência em 1821 e depois tornou-se acérrimo absolutista. No campo da polêmica religiosa, atacou a presença de missionários protestantes no país, criticou a maçonaria (e quantos médicos eram maçons!), defendeu o celibato clerical contra o regente pe. Diogo Feijó. Enfim, um tradicionalista em religião, um conservador na política, um homem da ordem.[62]

À maneira dos médicos, Perereca buscaria fundamentação na história. Os primeiros cristãos, escreveu, eram enterrados nas catacumbas, os mais antigos santuários e templos da cristandade. Datava dessa época, e não de "tempos mui modernos", como sustentava o adversário, o costume da sepultura eclesiástica. Uma vez vitorioso, o cristianismo construíra seus templos sobre as sepulturas dos santos mártires. Estas, então, haviam precedido os próprios templos. Depois tornara-se piedoso o enterro ao lado desses sepulcros, pois os cristãos "desejavam repousar e ressuscitar juntamente com os Santos". De início só dignitários da Igreja e do Estado tiveram tal privilégio, depois estendido a todos.[63]

Assim, por mais de mil anos, tinha sido direito de ricos e pobres, senhores e escravos a sepultura no interior dos templos. Excluídos dessa graça só os hereges, pagãos, excomungados, pecadores públicos, autores de crimes hediondos. Perereca insinuava que seu interlocutor se incluía nessa lista, todavia, como a apontar-lhe uma esperança de ventura, lembrava Voltaire, que tanto criticara a prática em pauta, mas na hora da morte teria pedido para ser enterrado numa igreja.

> É sumamente doloroso para todo Católico ver-se ameaçado, de tempo em tempo, pelo Filosofismo incrédulo com a máscara de filantropia, de ser despojado violentamente dos seus incontestáveis direitos de designar em sua vida o lugar do seu jazigo [...] como também de ser privado da assistência, e das lágrimas dos seus parentes e amigos sobre a campa da sua sepultura.[64]

Os que combatiam os enterros eclesiásticos citavam como modelo ideal os antigos egípcios, gregos e romanos, povos pagãos. Mas os "filósofos" seguiam, principalmente, a trilha dos protestantes, os luteranos, calvinistas, anglicanos, pois deles foi a idéia de proibir os enterros nas igrejas por motivos sanitários — apesar de até eles depois cederem à pressão dos fiéis, permitindo os enterros em cemitérios contíguos aos templos.[65]

E não lhe falassem da França como modelo de civilização. Os católicos deviam ver com horror o que lá acontecia depois da secularização dos cemitérios: o sepultamento promíscuo de pessoas de diferentes religiões em locais onde se lia "A morte é sono eterno". Onde ficava a doutrina da imortalidade e da ressurreição? O "filosofismo incrédulo" reduzira os homens à condição de bestas sem inteligência. "Somente para os ímpios, incrédulos e libertinos Materialistas, é que os Cemitérios Cristãos são abomináveis, e a morte um sono eterno, uma

completa aniquilação de todo o ser do homem!" Eles não suportavam a proximidade dos mortos e o som dos sinos por aderirem à filosofia da exterminação total, e temerem o nada em que acreditavam seriam lançados.[66]

O correspondente se queixava do cheiro dos cadáveres. Perereca contrapunha à sensibilidade olfativa dos "melindrosos modernos" aquela dos católicos piedosos. "Apesar de que por tão dilatada série de anos não tivesse havido tantas caixas de tabaco, tantos vidrinhos de espíritos cheirosos, tantos frasquinhos de água de Colônia, etc., os narizes dos nossos avoengos não sentiam, não se incomodavam." E por que não? Porque, entre outras razões, o "incomodo passageiro do mau cheiro dos defuntos" era um ato de fé e porque a dor da perda amainava na certeza de que os entes queridos jaziam em terra abençoada, esperando-os para "participar com eles dos mesmos jazigos, e das mesmas honras".[67]

Os "sapientíssimos filósofos", os adeptos da "Filosofia dos melindrosos", ironizava o polemista, consideravam superstição combinar incenso queimado em honra a Deus "com o fétido nauseante dos cadáveres". Mas não se preocupassem esses ateus com o nariz de Deus: "Deus não tem o sentido do olfato como os homens [...] Sua Divina Magestade de nenhum modo se ofende com o mau cheiro dos cadáveres", garantia o exaltado Perereca. Os enterros nas igrejas eram obra de misericórdia e "por algum passageiro incomodo de narizes delicados não se deve omitir obra tanto do agrado de Deus". Afinal, Cristo suportara o cheiro de Lázaro morto havia três dias. Estivesse lá o autor da carta, logo levaria ao nariz rapé e água-de-colônia, caso não fugisse correndo do local. Belo exemplo de piedade![68]

O padre duvidava de que o cheiro cadavérico ameaçasse a saúde pública, como diziam os "filósofos filantropos". A caridade não era incompatível com a higiene. Os perigos eram "remotíssimos", desde que os cadáveres fossem sepultados adequadamente, como até então acontecera, em covas fundas, bem cobertas de terra, ou em carneiros hermeticamente fechados e rebocados, só abertos a cada dois anos. Nem mau cheiro Perereca admitia sentir. O que se via em quase todos os templos do Rio eram "modernas catacumbas", inclusive nas confrarias negras. A única circunstância que justificaria a remoção dos mortos seria a peste, que o Rio desconhecia exatamente por ter sepulturas higienicamente construídas.[69]

Era por isso, e não por superstição e tampouco por avareza, que a Igreja continuava enterrando os mortos em seus templos. Assim como proibia o lucro com sepulturas, exagerava o padre, ela velava por direitos consuetudinários, canônicos, civis e políticos adquiridos pelos mortos, seus herdeiros e familiares. "Toda Autoridade", atacou o padre, "que com um rasgo de pena mandasse fechar as Igrejas aos mortos, cometeria um grande atentado contra a liberdade pública, despojando dos seus direitos religiosos, e políticos, os indivíduos, as comunidades, as confrarias, e a toda a sociedade Católica." Citou até os artigos da Constituição que garantiam o direito de propriedade, lembrando serem propriedades os carneiros, sepulturas e catacumbas.[70]

Perereca terminava seu libelo prevendo resistências de várias partes, e profetizando que a derrota de sua posição ocasionaria a submissão da piedade religiosa à lógica do lucro.

Ele indagava: supondo que uma grande cidade como o Rio decidisse fazer um cemitério geral, quem pagaria a conta? A Câmara não tinha recursos, as confrarias já tinham suas catacumbas, as paróquias também, e o povo se queixaria da distância e das novas despesas pessoais. Restariam os "empresários". Sobre eles, Perereca escreveu:

> Eu não duvido de que hajam muitos nestes tempos de tanta cobiça e avareza que queiram entrar na especulação de esfolar os vivos e enterrar os mortos. Mas qual será o resultado? Um gravoso monopólio de catacumbas, de sepulturas, de caixões, de coches, de burros, de penachos, de moços de archotes, de coveiros, etc. etc. E quem sabe se pelo decurso dos tempos dos mesmos ossos dos defuntos?!

Tendo em mente a cidade do Rio, Perereca antecipava o que aconteceria na cidade da Bahia.[71]

Apesar de sua apologia apaixonada da tradição, o clérigo não se esquivou de considerar a possibilidade de mudança. Homem politicamente conservador, não deixou passar a chance de lembrar que, se irreversível, a mudança fosse feita com o devido cuidado, para evitar uma sublevação popular. As autoridades eclesiásticas deveriam estar de acordo,

> a fim de que não pareça aos Povos que proibições desta natureza são mais excitadas pelo espírito de irreligião, do que por motivos de saúde pública, muito principalmente nestes críticos tempos, em que homens perversos e turbulentos se aproveitam facilmente de qualquer descontentamento público para os seus fins revolucionários.[72]

Perereca subestimou a capacidade de resistência da tradição que defendia. Como veremos, na Bahia o levante popular não foi evitado pela bênção das autoridades eclesiásticas à criação do cemitério extramuros, nem foi obra de políticos radicais.

NOTAS

(1) Madel Luz, *Natural, racional, social* (Rio de Janeiro, 1988), pp. 86-7.

(2) John Snow, *Snow on cholera* (New York, 1965); D. Cameron & I. Jones, "John Snow, the Broad Street Pum and modern epidemiology", *International Journal of Epidemiology*, 1: 4 (1983), pp. 393-6, discutem o caráter revolucionário das investigações de Snow para a teoria epidemiológica.

(3) Abraham & David Lilienfeld, *Foundations of epidemiology* (New York, 1980), p. 25. Entre os epidemiologistas que historiam a evolução da disciplina, as teses miasmáticas são, com freqüência, tratadas superficialmente como "período pré-bacteriano", uma vez que vêem no "período bacteriano" o estabelecimento da epidemiologia verdadeiramente científica: ver, por exemplo, John Paul, *Clinical epidemiology* (Chicago, 1966), pp. 4-26, que garimpa na história médica ensaios pioneiros dentro do paradigma microbiano; ver também o cap. 2 dos Lilienfeld. Os que hoje vêem na poluição ambiental uma causa de câncer chegam a ser desdenhados como adeptos de uma espécie

de teoria miasmática tardia: J. P. Vandenbrouke, "Is 'The causes of cancer' a miasma theory for the end of the twentieth-century?", *International Journal of Epidemiology*, 17: 4 (1988), pp. 708-9.

(4) Eric Hobsbawm, *The age of revolution* (London, 1977), p. 338.

(5) Manuel J. de Freitas, *Breves considerações acerca da polícia médica da cidade da Bahia*, (Bahia, 1852), p. 17; José d'Aquino Fonseca, "Memória acerca das inhumações, sepulturas, e enterros", *Arquivo Médico Brasileiro* (doravante *AMB*), III: 3 (1846), pp. 59, 60, 62; J. C. da Costa e Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", *AMB*, II: 2 (1845), p. 32; José F. Passos, *Breves considerações sobre a influência perniciosa das inhumações practicadas intra-muros*, (Rio de Janeiro, 1846), p. 11. Sobre o "grupo de Montpellier", Pedro Salles, *História da medicina no Brasil* (Belo Horizonte, 1971), cap. IX; Santos Filho, *História da medicina*, passim, esp. pp. 354 ss., comenta a formação francesa de nossos médicos e a presença de médicos franceses no Brasil do século XIX.

(6) George Rosen, *Da polícia médica à medicina social* (Rio de Janeiro, 1980), esp. cap. 10 sobre o nascimento da medicina preventiva na França. Sobre o Brasil, ver Roberto Machado et alii, *Danação da norma* (Rio de Janeiro, 1978). Este capítulo muito deve à leitura desse excelente trabalho.

(7) Thomas A. Abreu, *A medicina contribue para o melhoramento da moral e manutenção dos bons costumes* (Bahia, 1839).

(8) Dundas, *Brazil*, pp. 378-82, 391; Machado et alii, *A danação da norma*, p. 176; Santos Filho, *História da medicina*, p. 355.

(9) Santos Filho, ibidem, p. 251.

(10) "Estatutos da SMRJ", *Semanário de Saúde Pública* (doravante *SSP*), nº 5 (29/1/1831); Machado et alii, *A danação da norma*, pp. 185, 190; Hobsbawm, *The age of revolution*, p. 340, sobre a proliferação de jornais científicos na Europa.

(11) "Estatutos da SMRJ"; Santos Filho, *História da medicina*, p. 252. Sobre a luta contra o "charlatanismo", Machado et alii, ibidem, pp. 193-213.

(12) J. C. de Soares Meireles, "Discurso... sobre os damnos que causão os dobros de sinos", *Revista Médica Fluminense* (doravante *RMF*), nº 4 (1835), p. 15; Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", p. 32. A expressão "verdadeiros amigos da humanidade" freqüentou várias dessas teses, por exemplo, Passos, *Breves considerações*, p. 12; Freitas, *Breves considerações*, p. 1.

(13) Dundas, *Brazil*, pp. 388-9; Santos Filho, *História da medicina*, pp. 385 ss.

(14) Augusto V. A. Sacramento Blake, *Diccionario bibliographico brazileiro* (Rio de Janeiro, 1883-1902), V, p. 7; Antônio L. de Souza, *Baianos ilustres* (São Paulo, 1979), pp. 57-8; Dundas, *Brazil*, pp. 391-2. Lino Coutinho era um homem rico. Ao morrer, em 1836, possuía 113 escravos e o engenho Trindade, movido a vapor, coisa rara na época. Em Salvador tinha mais dez escravos, que lhe serviam num grande e confortável sobrado. Dundas erra ao afirmar que ele morreu pobre. Morreu, sim, endividado, aos 52 anos, deixando, porém, uma fortuna de 150 contos de réis. Pagas as dívidas, ainda sobraram mais de 29 contos e 250 francos: APEBa, *IT*, nº 01/105/157/04, inventário de Coutinho.

(15) Dundas, *Brazil*, p. 394; Souza, *A Sabinada*, pp. 43-7; Santos Filho, *História da medicina*, p. 274.

(16) M. Boussingault, "Memória sobre a possibilidade de verificar a presença dos miasmas", *Diário de Saúde* (doravante DS), 9/5/1835, p. 25.

(17) Ibidem; "Ata da 5ª Sessão da SMRJ, 2/5/1835", *RMF*, nº 11 (1836), p. 10; Freitas, *Breves considerações*, p. 4. Ver também Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, p. 20.

(18) João L. C. Machado, *Diccionario médico-practico para uso dos que tratão da saúde pública* (Rio de Janeiro, 1823), II, p. 15; E. P. Néri, *A cholera-morbus e a febre amarela* (Bahia, 1863), pp. 2-4.

(19) "Relatório da Comissão de Salubridade Geral da SMRJ sobre as causas de infecção de athmosphera d'esta cidade... 17/12/1831", *SSP*, nº 91 (25/2/1832), p. 284.

(20) Rebouças, *Dissertação sobre as inhumações em geral* , p. 95 (exemplar da BNRJ); J. M. da

Cruz Jobim, "Reflexões sobre a inhumação dos corpos", *SSP*, nº 11 (12/3/1831), p. 59; ver também, entre outros, Passos, *Breves considerações*, p. 9; Machado, *Diccionario*, II, pp. 11-6.

(21) Rebouças, ibidem, p. 38-40.

(22) "Relatório da Comissão de Salubridade [...] 1831", p. 284.

(23) Dundas, *Brazil*, pp 202-6, 344 e ss.

(24) "Ata da 4ª Sessão da SMRJ, 14/4/1835", *RMF*, nº 10 (1836), p. 12-3. Não conseguimos localizar esse trabalho de Seabra, citado por Rubens B. de Moraes, *Livros e bibliotecas no Brasil colonial* (Rio, São Paulo, 1979), p. 113, e Blake, *Diccionario*, VII, pp. 356-7.

(25) As experiências de Huguenot são detalhadas por Rebouças, *Dissertação*, pp. 49-54; ver sobre a escola de Montpellier, Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, p. 407, e Foisil, "Les attitudes devant la mort", pp. 319-20.

(26) Blake, *Diccionario*, IV, p. 392; Ordival C. Gomes, "José Correa Picanço", *Atualidades Terapêuticas*, 1: 5 (1946), p. 7, e Moraes, *Livros e bibliotecas*, pp. 112-3, atribuem a Picanço a autoria do trabalho. Ivolino de Vasconcelos, "O conselheiro dr. José Correa Picanço", *RIHGB*, v. 227 (1955), p. 255, diz que ele traduziu a tradução de Scipion Piatoli do trabalho de Vicq d'Asyr, mas na verdade foi este quem traduziu para o francês, em 1778, a obra de Piatoli, *Saggio intorno al luogo di seppelire*. Consultei a tradução de Vicq d'Asyr, Piatoli, *Essai*, que, além da obra, traz uma longa introdução em que o tradutor discute a literatura francesa sobre o assunto e transcreve vários decretos que até então (1778) regulamentavam os enterros na França.

(27) Blake, *Diccionario*, V, pp. 425-6.

(28) Rebouças, *Dissertation sur les inhumations* (Paris, 1831).

(29) Blake, *Diccionario*, V, pp. 160-1; Souza, *Baianos ilustres*, pp. 77-2; *O Investigador Brasileiro*, 26/11/1831 (exemplar da BNRJ); APEBA, *IT*, nº 03/104/1533/01 (inventário de Manuel Maurício); Maria L. dos Santos, *Origem e evolução da música em Portugal e sua influência no Brasil* (Rio de Janeiro, 1942), p. 272, sobre os Rebouças músicos.

(30) Rebouças, *Dissertação*, pp. V, 37 e passim.

(31) Ibidem, pp. 49 ss., esp. p. 52-3, 54.

(32) Alves, *Considerações sobre enterramentos*, p. 23. Segundo alegavam seus professores, o ensino prático era fraquíssimo nas primeiras décadas da FMBa: Francisco P. Lima Jr., "Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia", tese de concurso para professor titular (UFBa, 1974), pp. 23, 24.

(33) Passos, *Breves considerações*, p. 12; Freitas, *Breves considerações*, pp. 4-5; Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", p. 31; Alves, ibidem, pp. 8-9, 23.

(34) Alves, ibidem, p. 23.

(35) Jobim, "Reflexões sobre a inhumação dos corpos", p. 60; Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", p. 31.

(36) Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, p. 8.

(37) Freitas, *Breves considerações*, p. 7.

(38) "Ata da 5ª Sessão da SMRJ, 2/5/1835", p. 4.

(39) Passos, *Breves considerações*, pp. 11-2; "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 287; "Ata da 5ª Sessão da SMRJ", p. 4.

(40) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 288.

(41) ibidem, p. 287.

(42) ibidem, p. 288; Rebouças, *Dissertação*, pp. 101 ss.; "Relatório da Comissão de Salubridade... [1830]", p. 79; "Ata da 4ª Sessão da SMRJ... 1835", p. 14.

(43) Rebouças, ibidem, p. 112; Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, p. 30.

(44) Rebouças, ibidem, pp. 102, 105.

(45) Rebouças, ibidem, p. 101; Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", p. 32.

(46) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", pp. 287-8, Rebouças; ibidem, pp. 69-70; ver também pp. 87-8.

(47) "Parecer da SMRJ sobre os meios de obstar a introdução e estragos do cholera morbus... 28/7/1832", SSP, nº 114 (1832), p. 392; "Ata da 5ª Sessão da SMRJ, 2/5/1835", p. 6; Oliveira, "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas", p. 32.

(48) Rebouças, *Dissertação*, p. 87; Jobim, "Reflexões sobre a inhumação dos corpos", pp. 58-9. Discussão semelhante aconteceu na França. Maret, por exemplo, achava que os sacerdotes esclarecidos sacrificariam seus lucros a bem da saúde pública: Piatoli, *Essai*, p. xxxvii.

(49) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 288.

(50) "Relatório da Comissão de Salubridade... [1830]", pp. 78; AMB, II:12 (1846), p. 284; ASCMB, *Livro 5º de accordãos, 1781-1834*, fl. 213.

(51) Jobim, "Reflexões sobre a inhumação dos corpos", p. 58; Fonseca, "Memoria acerca das inhumações", pp. 60, 62; "Relatório da Comissão de Salubridade... [1830]", p. 77.

(52) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 288; Fonseca, ibidem, p. 61.

(53) Fonseca, ibidem, p. 85.

(54) DS, 13/6/1835, p. 73.

(55) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 289; Fonseca, ibidem, p. 61.

(56) "Relatório da Comissão de Salubridade... 1831", p. 288; Alves, *Considerações sobre os enterramentos*", pp. 8-9; Fonseca, ibidem, p. 84.

(57) Jobim, "Reflexões sobre a inhumação dos corpos", p. 60; Rebouças, *Dissertação*, pp. 84, 100.

(58) "Relatório da Comissão de Salubridade... [1830]", p. 79; C. L. da Costa, "Observações da Commissão de Salubridade Geral... sobre o abuso dos toques de sinos", SSP, nº 148 (27/4/1833), pp. 538-40. Os médicos franceses, como era de se prever, tinham preocupações semelhantes em relação aos dobres de finados, sobre o que Lebrun comenta: "medicina psicossomática *avant la lettre*": Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 435.

(59) "Discurso... sobre os damnos que causão os dobros", pp. 15-7. O repúdio aos dobres fúnebres ainda era assunto em 1853, quando o médico Trajano de Sousa Velho escreveu sua tese de conclusão de curso, na qual podemos ler: "Depois de reconhecida a morte de qualquer indivíduo, tratão as igrejas de anunciar por meio de lúgubres e descompassados sons de campanário que mais uma alma foi chamada ao seu Creador [...] o que serve apenas de entristecer, e affligir os vivos principalmente os enfermos": apud Castro, "Idéias filosóficas", p. 117.

(60) *Diário Fluminense*, nº 148 (27/12/1825), exemplar da BNRJ.

(61) Santos, *Dissertação sobre o direito dos catholicos de serem sepultados dentro das igrejas*, pp. 3-4, 22 (grifado no original).

(62) Blake, *Diccionario*, V, pp. 412-3; sobre médicos maçons, Santos Filho, *História da medicina*, p. 418.

(63) Santos, *Dissertação*, pp. 6-11.

(64) bidem, pp. 10, 12, 27. Sobre a atitude de Voltaire, McManners, *Death and the enlightenment*, p. 307, e Favre, *La mort dans la literature*, pp. 252-3.

(65) Santos, *Dissertação*, p. 22.

(66) Ibidem, pp. 12-5.

(67) Ibidem, pp. 11-2.

(68) Ibidem, pp. 18-9.

(69) Ibidem, pp. 19-20, 23.

(70) Ibidem, p. 25.

(71) Ibidem, p. 2.

(72) Ibidem, p. 5.

11

CIVILIZAR OS COSTUMES (II): A MORTE LEGISLADA

Na Bahia, a preocupação das autoridades com a ameaça dos mortos à saúde dos vivos data de pelo menos o início do século XVIII, quando o Senado da Câmara elaborou posturas para coibir os senhores de abandonarem em qualquer lugar, como costumavam, os cadáveres de seus escravos. Naquela época já se falava de "corrupção dos ares" e seu "irremediável prejuízo" à saúde. Para proteger a saúde pública, os escravos pagãos, que não podiam ser enterrados nas igrejas, teriam sepultura no Campo da Pólvora.[1]

Em 1785, a Câmara de Salvador investiria contra este cemitério, agora preocupada com a salubridade da água. Ela colocava a necessidade de novas fontes de abastecimento de água, "que nos verões costuma ser mui pouca", denunciando que o Dique, um dos reservatórios de água mais usados, estava ameaçado pela proximidade do Campo da Pólvora "devido a sua corrupção [...] e mau cheiro que exala, do que resulta a padecerem os Povos grandes enfermidades". Ou seja, os miasmas cadavéricos contaminavam, pelo ar, a água do Dique. Os vereadores pediram ao arcebispo que impedisse os enterros ali, ou em qualquer lugar próximo às fontes da cidade. Não sabemos de sua resposta. Eles também informariam o governo de Lisboa sobre a situação.[2]

Como vimos anteriormente, Vilhena criticou o Campo da Pólvora. Em suas *Cartas soteropolitanas*, ele fez um balanço das condições prejudiciais à saúde pública em Salvador. De sua lista fazem parte a "corrupção dos alimentos" vindos da Europa; a farinha de mandioca mal processada e deteriorada; a fauna maléfica de sevandijas, sapos e cobras do rio das Tripas; os pântanos, que "naturalmente hão de exalar muitas partículas nocivas"; o tráfico de escravos, mais especificamente as condições anti-higiênicas dos tumbeiros e a disseminação de doenças pelos africanos desembarcados; ele também responsabiliza "a desordenada paixão sensual" dos baianos por "muitas moléstias".[3]

Sobre o cemitério do Campo da Pólvora, escreveria:

> Concorre mais para a perdição da saúde, e infecção do ar, um cemitério colocado na parte mais prejudicial à cidade, por ser naquela, donde é certa a periódica vira-

ção, que todos os dias corre indefectívelmente, vindo banhar a cidade; por vezes sai deste um fétido tão pestilencial, que ninguém pode parar na vizinhança.

E recomendava que a Santa Casa transferisse o cemitério para outro lugar, "evitando assim que os mortos estejam matando os vivos com a peste, de que contaminam a cidade".[4]

A Câmara apontava para a poluição da água, Vilhena para a poluição do ar pelos cadáveres, ambos demonstrando familiaridade com os miasmas da época. Mas nem os vereadores, nem Vilhena, criticariam os enterros nas igrejas como insalubres. A acusação higienista se concentrava no cemitério de escravos, local profano, território da morte pagã. Nessa Bahia de fim do século XVIII, ainda prevalecia uma convivência pacífica entre a teoria miasmática e a piedade fúnebre tradicional.

Mas logo chegariam novidades ao porto da Bahia. A primeira lei colonial regulamentando as práticas vigentes de sepultamento combatia todo tipo de enterros dentro dos limites urbanos. A Carta Régia nº 18, de 14 de janeiro de 1801, respondia a uma queixa recebida pela Coroa contra os enterros "nas Igrejas que ficam dentro das Cidades Populosas dos Meus Domínios Ultramarinos". A queixa, salvo erro, não partiu da Bahia, a não ser que diga respeito à petição de 1785 da Câmara. Essa hipótese, todavia, é improvável, dado o largo tempo transcorrido entre uma e outra data e, como vimos, o fato de a municipalidade não ter apontado os enterros nas igrejas como prejudiciais.

Em 1801, o legislador ouviu com cuidado seus conselheiros higienistas e ordenava que se construíssem, fora da cidade e em local seco e varrido pelos ventos, um ou mais cemitérios, amplos o suficiente para "que não seja necessário abrirem-se as sepulturas antes que estejam consumidos os corpos, que nelas se houverem depositado". Para substituir os jazigos perpétuos, concedia que as famílias possuíssem "carneiro sem luxo". Cada cemitério teria capelão próprio e capela decente onde se rezassem missas fúnebres, inclusive missa solene no dia de Finados. Todas essas medidas deveriam ser coordenadas pelo arcebispo da Bahia. Construídos os cemitérios, seriam proibidos os enterros nas igrejas.[5]

Essa ordem régia nunca foi posta em prática. Em julho de 1802, o governador da Bahia, Francisco da Cunha Meneses, alegaria que, por motivo de saúde, o arcebispo não pudera encaminhar sua execução. Cinco anos depois, num estudo encomendado pela Câmara, o desembargador João Rodrigues de Brito incluía em seu *index* da "falta de polícia urbana" em Salvador a "situação do cemitério da parte da viração, o descuido de enterrar prompta, e profundamente os cadáveres [...] a prática de sepultar outros nas igrejas [...]". A transferência da Corte portuguesa para o Brasil não fez avançar o projeto de 1801. A Bahia, o Brasil na verdade, teria de esperar a Independência para que uma legislação a esse respeito fosse novamente tentada.[6]

Em novembro de 1825, um decreto imperial atacava as práticas tradicionais de enterro como anti-higiênicas e supersticiosas. O imperador ordenava que

fossem tomadas medidas para transferir os sepultamentos para fora da cidade, evitando assim o "gravíssimo dano da saúde de seus habitantes, mormente dos que respiram, por vizinhos a tais lugares, o ar infeccionado pela corrupção dos cadáveres". Numa circular aos párocos do Rio, na mesma data, o governo voltava a lembrar as "desgraçadas consequências de tão danoso costume, produzido e conservado pela ignorancia e superstição", e mencionava a Carta Régia de 1801 como a única e vã tentativa anterior de solução. Em 1825, a medicalização da morte não aparecia apenas no discurso de condenação dos enterros eclesiásticos, mas os próprios médicos eram convocados a participar diretamente de sua erradicação. Os "professores", lê-se na circular aos párocos, determinariam o número, o tamanho e a localização dos novos cemitérios.[7]

Mas foi só com a lei de estruturação dos municípios, em 1828, que a política imperial ganharia uma orientação nacional.

A LEI DE 28 DE OUTUBRO DE 1828

A Independência e as primeiras décadas subseqüentes colocariam no centro da política brasileira a ideologia liberal. Essa é uma questão bem conhecida. Menos estudados que a manifestação liberal no plano macropolítico foram seus efeitos na vida cotidiana do povo comum. Liberais radicais e moderados, liberais de dentro e de fora do poder visualizaram uma intervenção global na sociedade, com características de um projeto de hegemonia ideológica *e* cultural. Nesse nível, o liberalismo se manifestou como uma campanha da civilização contra a barbárie, da cultura de elite contra a cultura popular, de uma nova cultura pretensamente européia e branca contra uma definida como atrasada, colonial e mestiça. A idéia era fazer das "instituições liberais" um mecanismo eficiente de intervenção nos costumes do povo, sem abandonar uma longa tradição de dominação paternalista. A "instituição liberal" estrategicamente melhor posicionada para executar essa tarefa foi o Município.[8]

Em outubro de 1828 foi promulgada a lei imperial que regulamentava a estrutura, funcionamento, eleições, funções e outras matérias referentes às câmaras municipais do Império do Brasil. Trata-se de uma longa lei, com noventa artigos. Interessa-nos particularmente o Título III, art. 66, segundo o qual as câmaras teriam "a seu Cargo tudo quanto diz respeito à Polícia, e Economia das Povoações, e seus termos [...]". O artigo reafirmava a secular função das câmaras de redigir e fazer respeitar as posturas policiais, ou seja, as leis locais que ordenavam o cotidiano dos habitantes do município.

Em doze parágrafos se detalhava o universo a ser legislado: executar ou fazer executar a limpeza, alinhamento, iluminação, reparos, segurança dos logradouros públicos; retirar das ruas os "loucos, embriagados, animais ferozes ou danados" (observe a animalização dos marginalizados); impor limites de velocidade aos cavaleiros; impedir "vozerias nas ruas em horas de silêncio, e obscenidades contra a moral pública"; indicar lugares adequados e limpos para abate

de gado e funcionamento de feiras livres; reprimir atravessadores e especuladores; conceder licença para a realização de espetáculos públicos, "uma vez que não ofendam a moral pública"; obrigar os moradores a manter "o asseio, segurança e elegância, e regularidade externa dos edifícios e ruas".

Estas eram apenas algumas das áreas de atuação das câmaras. A idéia de limpeza, saneamento, organização e embelezamento do espaço urbano denota a preocupação em "civilizar o império" no detalhe da municipalidade." Urbano", aliás, significava "civilizado". A construção de cemitérios que substituíssem as igrejas como locais de enterramento fazia parte desse projeto liberal, civilizatório e higienizador. Havia uma mentalidade liberal da morte, que colidiu na Bahia de 1836 com uma visão pré-liberal da morte.

O parágrafo segundo do art. 66 da lei recomendava que as câmaras municipais elaborassem posturas relativas ao "estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos Templos, conferindo a esse fim com a principal Autoridade Eclesiástica do Lugar". O mesmo parágrafo atribuía-lhes o controle de esgotos, pântanos e águas infectas, da economia e limpeza de currais, matadouros públicos, curtumes e "depósitos de imundícies, e quanto possa alterar, e corromper a salubridade da atmosfera". A criação de cemitérios fazia parte da batalha pelo saneamento das cidades. Os mortos, ou pelo menos seus corpos, eram sem cerimônia associados a águas infectas, imundícies e "corrupção do ar". No passado essa associação se limitara aos cadáveres de africanos, agora os mortos em geral tornavam-se focos de infecção e como tal deviam ser afastados da cidade civilizada. Sentados na Corte, os legisladores nacionais estavam sintonizados com a mentalidade médica que vicejava em sua volta.[9]

A higienização das cidades passaria a fazer parte do dia-a-dia das câmaras. Na Bahia, o impulso de medicalização da municipalidade acompanhou o da Corte, tão bem discutido pelos autores do livro *A danação da norma*. Os médicos usaram de várias táticas para influenciar os órgãos agora responsáveis pela saúde pública, sendo uma delas "penetrar na Câmara e agir no seu interior".[10] A Câmara de Salvador tinha sua Comissão de Saúde, que em 1835 era formada por três membros, os vereadores José Vieira de Faria Aragão Ataliba e João Antunes de Azevedo Chaves, e o médico da Câmara, Prudêncio José de Sousa Brito Cotejipe. Pelo menos os dois primeiros eram também professores da Escola de Medicina da Bahia.

Os médicos-vereadores tratavam de divulgar as noções de higiene pública entre seus pares e a população. A Câmara freqüentemente recebia do Rio de Janeiro literatura pertinente. Assessorar as municipalidades do Império, lembramos, era um dos objetivos da SMRJ. Assim, na sessão de setembro de 1831, foi discutido um documento recebido dessa sociedade sugerindo várias medidas contra a disseminação do cólera através de navios vindos de portos europeus, onde a epidemia grassava naquele momento. Na sessão de 28 de abril de 1832, foi registrado o recebimento do relatório da SMRJ sobre a "infecção da atmosfera" da Corte, de 1831, que discutimos no capítulo anterior. Os vereadores

46. Câmara Municipal de Salvador, na praça do Palácio.

decidiram divulgar o documento entre "pessoas inteligentes desta Província, afim de espalharem por outros cidadãos as idéias, e preceitos ali consignados".[11]

A municipalidade expedia diretrizes e coletava queixas contra a insalubridade urbana. São freqüentes os registros, nas atas da Câmara, de providências relativas à limpeza de vias públicas. Em setembro de 1834, ela mandava limpar, na esquina da rua da Forca Velha com a rua Adro do Accioli, "um monturo ou grande charco de imundícies, que respira um hálito mefítico, e sobremodo nocivo à saúde pública". As ruas "repulsivamente sujas" vistas por Lindley em 1803, verdadeiros altares à deusa "cloacina", como as definiu Prior em 1813, as ruas cheiradas com nojo por Maria Graham e outros visitantes estrangeiros, continuavam parte da vida de Salvador. Mas agora também faziam parte das preocupações da municipalidade e dos próprios habitantes.[12]

A Câmara seria bombardeada pela imprensa, e principalmente por inúmeros abaixo-assinados de moradores inquietos com a influência do lixo e dos esgotos sobre a saúde, o que mostra que a higienização da vida urbana já invadira as mentes de muitos baianos nos primeiros anos da década de 1830. Em alguns casos eles usaram, inclusive, a terminologia médica ligada à teoria dos miasmas. A insalubridade foi considerada gravíssima pelos moradores cujos quintais davam para a vala central de escoamento da cidade, na hoje rua J. J. Seabra. A então rua da Vala vivia entupida de dejetos, restos de obras (inclusive da Câmara), lixo, "ossos e mais fragmentos das quitandas e açougues". "O entulho", denunciavam os queixosos, "excedendo do nível da terra, transborda a água já

pútrida e venenosa, deixando igualmente putrificados os corpos que depositados estão na mesma vala, de tudo resulta pois o maior perigo e dano à saúde." A Câmara apenas se comprometeu a impor a execução da postura que proibia o lançamento de lixo no local.

As queixas contra odores miasmáticos, esse mal dos tempos, freqüentemente tinham endereço certo. Os residentes na rua Direita da Fonte dos Padres acusavam, em janeiro de 1833, que um dos vizinhos tinha um esgoto que, além de disseminar doenças, tornava o local intransitável "pela fedentina que exala". Quatro meses depois, o viúvo Domingos Rodrigues, morador à ladeira de Santa Teresa, inquietava-se pela saúde dos muitos filhos que tinha, não se inibindo de denunciar o desembargador Joaquim de Castro Mascarenhas, que despejava por um cano "fedentinas águas a ponto de cauzar peste ao corpo humano, incomodando por esta forma a vizinhança daquele lugar". Na rua do Bocó, na Barroquinha, um esgoto entupido em agosto de 1834 tornara a rua "sujíssima, e com terrível fétido, até em prejuizo da saúde de todos". Os problemas da rua do Bocó pareciam insolúveis. Em janeiro de 1837, seus moradores voltariam a pedir intervenção municipal contra um proprietário que entupia os esgotos locais com o lixo de sua casa. Em outubro de 1834, o fedor também prejudicava a saúde e os negócios dos que residiam e comerciavam na rua Direita do Colégio, "visto se não poder resistir às pestilentas matérias" depositadas em um esgoto aberto.

Em abril de 1835, outros residentes da Barroquinha, ao pé da ladeira de São Bento, acreditavam que viviam sempre "molestos pela pestífera exalação" de canos que desciam a ladeira. Em maio do mesmo ano, os moradores do beco da Garapa pediam providência para o esgoto que por ali passava. Quando chovia, continuava o abaixo-assinado, formava-se uma lama de imundície, deixando tudo intransitável; aquilo quando seco ficava "de tal maneira pútrido que desenvolve miasmas que devem causar grande detrimento na salubridade".[13]

A Câmara costumava enviar fiscais e às vezes seu médico para investigar as denúncias. Médicos e legisladores, na verdade, encontraram entre os moradores da cidade da Bahia muitos aliados prontos a colaborar na luta pela salubridade pública. A higienização urbana, pelo menos no que diz respeito à limpeza pública, não teve nos médicos e legisladores protagonistas solitários. Entretanto, eles continuavam isolados na denúncia dos malefícios dos enterros nas igrejas. Apesar da presteza que demonstravam em atacar outros miasmas, os baianos pareciam alheios ou mesmo cúmplices dos miasmas cadavéricos que ocupavam as igrejas. Ninguém se queixava do fedor dos mortos, exceto daqueles enterrados no Campo da Pólvora.

Nos anos que antecederam a Cemiterada, a Câmara voltaria a discutir a situação dos enterros no Campo da Pólvora. Em março de 1830, o presidente da província recebia queixa do comandante das armas de que os soldados do batalhão nº 2, aquartelados nas imediações do cemitério, estavam sendo infestados por doenças causadas pelos muitos mortos ali enterrados. A queixa foi transmitida aos vereadores, que instaram a Santa Casa a tomar providências. Esta respondeu que o mau cheiro sentido naquela data vinha de um boi morto e

não de cadáveres. E acrescentava que sua atual administração cuidara que estes fossem enterrados em covas fundas de pelo menos sete palmos. À acusação de que deixava os corpos se amontoarem, a instituição pia rebateu que isso se devia a serem mandados levar às escuras pelos senhores, para evitar a taxa do bangüê. Mesmo assim, afirmava, eram logo enterrados.[14]

Essas explicações não convenceram as autoridades, pois em novembro de 1830 a Santa Casa recebia uma enérgica carta do presidente, acusando-a de deixar cadáveres insepultos por até dois dias, de operar um cemitério muito pequeno para receber tantos mortos, além de outras inconveniências. "Tudo isto é contrário à saúde pública", concluía, exigindo solução urgente. Só em novembro de 1833, a Misericórdia informaria à Câmara a decisão de transferir o cemitério do Campo da Pólvora para a Quinta dos Lázaros, um plano que nunca se concretizou.[15]

O cemitério estava condenado a desaparecer, pois não havia como ampliá-lo e melhorá-lo. Segundo Antônio Damásio, em 1835 seus muros cercavam uma área de apenas 35 metros de frente e cerca de 53 metros de fundo. E não havia para onde crescer. Pelo contrário, a cidade se expandia sobre ele. Em janeiro de 1835, por exemplo, o juiz de paz de Santana informava à Câmara a decisão de alguns de seus fregueses de construir suas casas na ladeira do cemitério, lembrando a necessidade de se mandar alinhar aquela rua. Entre as muitas obras sob sua jurisdição em 1835 — a nova cadeia, contenção das ladeiras da Montanha e Conceição, reforma das ruas da Vala, do Gravatá, do Alvo e várias outras, calçamento do largo do Teatro, aterro dos pântanos dos Mares etc. —, a Câmara construía uma rua ligando o Campo da Pólvora à Mouraria. O cemitério de escravos representava, em 1835, um perigo à saúde da cidade que crescia.[16]

Mas eram os enterros nas igrejas que mais preocupavam os legisladores.

A PROIBIÇÃO DOS ENTERROS EM IGREJAS

As restrições aos enterros já se faziam sentir antes mesmo da lei de 1828. Encontramos, por exemplo, um eco local do decreto imperial de 1825. No ano seguinte, no despacho em que confirmava o novo compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, o governo imperial negaria "o uso de sepulturas dentro do templo". Isto, claro, não seria respeitado.[17]

Um documento de 12 de novembro de 1828 leva-nos a supor que, antes mesmo da lei de outubro, provavelmente a própria Câmara de Salvador já havia tentado proibir os enterros nas igrejas. Sem dúvida impraticável, enquanto não se construíssem cemitérios, a medida foi anulada pelo Conselho Geral da Província. Naquela data, o presidente da província, Visconde de Camamu, exigia da Câmara a suspensão do suplente de juiz de paz de Santo Antônio Além do Carmo, Justino Nunes de Sento Sé, por impedir um enterro na matriz de sua freguesia, em desobediência à resolução do conselho. Na hierarquia do poder local, os

juízes de paz obedeciam à Câmara, que obedecia ao presidente da província, que, até a criação das assembléias provinciais em 1835, governava com seu Conselho provincial. Possivelmente o juiz de Santo Antônio seguia instruções da Câmara, ignorando decisões mais altas.[18]

Após a publicação da lei de 1828, os vereadores voltariam à carga com posturas, elaboradas em 1829, que regulamentavam vários aspectos da prática de enterramento dos baianos.

A postura n.º 19 punia com uma pesada multa de 30 mil réis e oito dias de prisão quem abandonasse cadáveres nos adros das igrejas e outros locais públicos. Os cadáveres assim encontrados seriam "punidos" com enterro no Campo da Pólvora, à custa da Câmara, a menos que algum pároco, por piedade, lhes desse sepultura gratuita em sua matriz. Achando pesada a pena, o Conselho Geral da Província a reduziu para 10 mil réis e cinco dias de prisão.

Mais polêmica foi a postura n.º 20, que estabelecia: "É absolutamente proibido o enterrarem-se corpos dentro das Igrejas, e nos seus adros". Os infratores receberiam a mesma pena da postura anterior. Porém, ressaltavam os legisladores, ela só vigoraria no prazo de dois anos, tempo em que confrarias e paróquias se obrigariam a levantar seus cemitérios fora da cidade, em terrenos aprovados pela Câmara.

Seguiam mais três posturas sobre o assunto. Uma delas estabelecia o período de no mínimo dezoito meses, a contar do sepultamento, para reabertura de covas ou carneiros, sob pena de 10 mil réis e cinco dias de prisão. Outra obrigava que o cadáver fosse enterrado a pelo menos seis palmos de profundidade, multa de 4 mil réis e dois dias de prisão. Finalmente, a postura n.º 23 mandava que o cadáver fosse transportado coberto ou em caixão fechado, sob a mesma pena anterior. Acompanhando de perto a lei de 1828, as posturas seguintes ordenavam a limpeza de canos "que despejam imundície sobre as ruas" e o depósito no mar, à noite, do "despejo imundo das casas". O mar não fazia parte da cidade higienizada.[19]

Um ano após a promulgação das posturas de Salvador, a Câmara Municipal do Rio de Janeiro fez as suas, aprovadas interinamente em janeiro de 1832 pelo ministro do Império e médico baiano José Lino Coutinho. Vale a pena compará-las.

No Rio, os legisladores não impunham um prazo para que paróquias e confrarias construíssem cemitérios, mas prometiam designar locais onde se fariam os enterros "provisória ou definitivamente". Nestes locais, os carneiros só seriam abertos a cada dois anos e as covas a cada três, "salvo por ordem de Magistrados". Nenhuma sepultura poderia ficar aberta por mais de 24 horas. Os corpos seriam enterrados seis palmos abaixo da superfície, como na Bahia, sendo a terra socada. Cada cova receberia apenas um cadáver, mas, no caso de receber mais, seria mantida a medida de seis palmos de terra entre um e outro. Os vereadores cariocas cuidaram mais do detalhe técnico, talvez resultado de melhor assessoria dos médicos de lá.

Mas é em outros cuidados que se revela uma preocupação maior dos cariocas pela medicalização e mesmo secularização dos funerais. No Rio, o juiz de paz e o médico passariam a presidir os enterros: o primeiro praticamente substituía o padre no registro de óbito, devendo nesse ato exigir atestado médico com o endereço do morto, a duração da enfermidade, a hora da morte e sua causa. Sendo a morte repentina, o próprio juiz indicaria um médico para examinar o cadáver, uma precaução contra o enterro de gente viva. O morto devia ser autopsiado no caso de suspeita de crime. Ao médico caberia também fixar o prazo decorrido entre a morte e o enterro.

Quanto ao transporte do cadáver, fosse de adulto ou criança, caberia ao médico determinar, segundo o grau de contágio da doença, se seria conduzido em caixão fechado e coberto com pano, ou apenas em rede, como era comum entre os escravos do Rio. Em qualquer dos casos, entretanto, os cadáveres iriam sempre "bem amortalhados". Uma outra evidência da maior radicalidade com que os vereadores cariocas aderiram à medicalização da morte é terem eles incluído, na própria postura "Sobre cemitérios e enterros", um parágrafo todo dedicado à designação de locais para enterro de animais e carnes em decomposição.[20]

Mas, se os vereadores cariocas foram mais radicais no uso dos princípios médicos, os baianos tentariam sê-lo na imposição de suas determinações sanitárias. Isso se refletiu, por exemplo, no prazo dado para o fim dos enterros nas igrejas.

PROVIDÊNCIAS E RESISTÊNCIAS

Tal como acontecera na França, uma das táticas do "partido da resistência" na Bahia foi protelar decisões. Enquanto não se esgotava o prazo, os enterros continuavam como antigamente.[21]

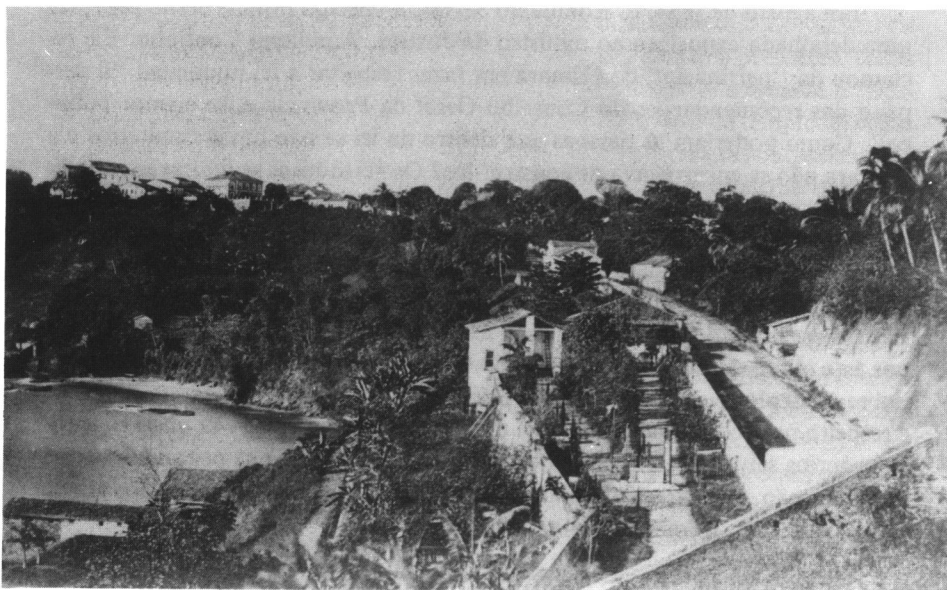
Antes da década de 1830 parece que, além dos escravos jogados no Campo da Pólvora, só os ingleses possuíam cemitério afastado da cidade (o cemitério da Massaranduba começaria a funcionar em 1833). O autor da "Chronica" escrevia em 1813 que um comandante de navio inglês, morto na Bahia, havia sido enterrado "ao pé do pau da bandeira do Forte de São Pedro, segundo o costume da sua Nação". Isso coloca o cemitério dos ingleses nas imediações do atual Campo Grande, talvez a rua Banco dos Ingleses, mas seu lugar definitivo seria a ladeira da Barra, onde se encontra até hoje. Neste cemitério eram também enterrados outros protestantes europeus e norte-americanos.[22]

Na década de 1820, apenas um projeto de cemitério chegaria ao conhecimento das autoridades. Pouco mais de um mês após a lei de outubro, o cônsul dos Estados Unidos, o comerciante Woodbridge Ollin, escreveu ao presidente sobre o desejo de alguns compatriotas seus de terem um pequeno cemitério em Salvador. Para tal, já haviam escolhido um terreno "no porto da Vitória", que se dispunham a comprar se o governo liberasse a obra. O cemitério seria então

próximo ao dos ingleses. A Câmara aparentemente aprovou, pois quando visitou a Bahia em 1839 Kidder escreveu sobre o cemitério, já decadente: "está localizado numa ribanceira, sob o cimo da colina da Vitória". Descuidado, sem portão, com a grama crescida, o lugar tinha poucas sepulturas, nem todas de cidadãos dos Estados Unidos. Kidder deplorou que seu governo não subvencionasse o único cemitério americano no Brasil, que acabou desaparecendo.[23]

Enquanto isso, entre alguns setores sensíveis às novas idéias sanitaristas, inclusive entre militares, crescia a inquietação. O comandante da polícia, tenente-coronel Manuel Joaquim Pinto Paca, informou em julho de 1829 ao comandante das armas que a capela de seu quartel enterrava um número de soldados bem superior a sua capacidade, resultando "continuada exalação de partículas pútridas" que, além de vitimar os soldados, impossibilitava a celebração de missas no local. E pedia providências. O comandante das armas, José Joaquim do Couto, encaminhou o caso ao presidente da província, uma vez que só encontrara uma solução parcial, ordenando que os batalhões que tivessem irmandades enterrassem seus mortos nas respectivas capelas. Mas, perguntava, como cobrir os gastos funerários dos outros soldados? Ele então lembrava a lei de outubro de 1828, que atribuía à Câmara o dever de encontrar soluções definitivas, e sugeria que o presidente a pressionasse nesse sentido.[24]

Nessa questão de enterros, as relações entre autoridades provinciais e municipais não eram as melhores. A Câmara elaborava posturas draconianas que o governo provincial modificava. O presidente da província punia os que punham em execução as leis do município. Enquanto a Câmara só queria legislar e reprimir, a presidência desejava vê-la tomar medidas práticas para a construção de cemitérios. Pressões como a do comandante da polícia levaram o presidente a recorrer novamente aos vereadores. Entre o início de 1829 e março de 1830, eles foram por duas vezes chamados a definir os terrenos apropriados à localização de cemitérios.[25]

Mas a Câmara nada fazia, a não ser reiterar que as irmandades providenciassem a construção de seus próprios cemitérios. Nesse ínterim, esgotou-se o prazo de dois anos fixado para o fim dos enterros nas igrejas. Em 1833, os fiscais da Câmara entraram em cena. A decisão constou das pautas de reuniões das irmandades, como da Ordem Terceira do Carmo, que em fins de novembro decidiria que se investigasse o teor da deliberação da Câmara com o objetivo de "se providenciar a respeito". Ante a ameaça a uma de suas maiores fontes de renda, em outubro ou novembro daquele ano, os frades franciscanos solicitavam à Câmara licença para a construção de um cemitério no grande terreno da horta do hospício da Boa Viagem, na freguesia da Penha. Pediam também permissão para continuar os enterros em São Francisco, até que ficasse pronto o cemitério. A Câmara, em despacho de 13 de novembro de 1833, aprovou o local do cemitério "por ser fora da cidade", mas advertiu aos frades que a postura nº 20 seria "religiosamente observada". Como não havia alternativa ao enterro nas igrejas, essa posição, neste e em outros casos, talvez visasse o aumento das rendas municipais por meio das multas.[26]

47. Cemitério inglês da Bahia, na ladeira da Barra.

Pressionadas, as irmandades, conventos e paróquias levaram o caso às autoridades civis, policiais e eclesiásticas. Em dezembro de 1833, os vereadores tinham contra si o chefe de polícia, o arcebispo e o governo da província.

Em 13 de dezembro, o presidente pediria satisfação aos vereadores sobre uma decisão do Conselho da Província, de relaxar a execução da postura nº 20, e sobre a sugestão do chefe de polícia, de que a Câmara construísse um cemitério municipal. Na sessão de 17 de dezembro de 1833 os vereadores responderam. Eles contra-argumentaram que a postura havia sido devidamente discutida com o arcebispo e aprovada pelo conselho, só restando agora exigir sua obediência. Sobre a idéia do chefe de polícia, responderam que este lembrara até vantagens pecuniárias ("os lucros dos Cadáveres que ali se enterrassem"), mas a Câmara considerava fora de sua alçada "traficar em tais gêneros para aumentar as suas rendas". E queixou-se das pessoas encarregadas das igrejas da cidade por fazerem "a luta a mais pertinaz, além do clamor Público, que esses mesmos interessados na continuação de velhos abusos têm sabido hipócrita e ocultamente encaminhar contra a Câmara".[27]

Nem todos os vereadores aderiram à inércia. Na sessão de 9 de julho de 1834, o vereador e médico João Antunes de Azevedo Chaves apresentou um projeto de cemitério municipal recebido de um dr. Gense. O projeto foi distribuído para leitura e posterior discussão, mas nunca voltaria à pauta.[28]

A Câmara insistia na obediência da lei, entrando em rota de colisão com a Igreja. Por fim, o próprio arcebispo decidiu pedir intervenção do governo imperial.

Em agosto de 1834, d. Romualdo Seixas, arcebispo primaz desde 1827, fez uma detalhada exposição ao ministro da Justiça, Aureliano Coutinho. Ele reclamou da "pertinácia" da Câmara em fazer respeitar a lei municipal "a despeito das recomendações do Conselho Geral da Província e do clamor público". Como poderiam as pessoas agir dentro da lei se não havia cemitérios e a Câmara não se encarregava de construí-los? Os vereadores se limitavam a indicar os terrenos próprios para esse fim, esperando que as paróquias e irmandades os construíssem. Mas essas instituições não tinham recursos para isso.

A autoridade eclesiástica enumerava os males gerados pela inflexibilidade do corpo municipal. Um deles era o "escandaloso privilégio de sepultura Eclesiástica em favor dos que podem ou querem pagar a referida multa, iludindo-se por este modo a intenção do Legislador". A conseqüência da medida entre os pobres: "deplorável indiferença, ou esfriamento daquela religiosa sensibilidade e respeito para com os mortos que a mesma Natureza inspira e se observa entre os próprios selvagens". A intolerância dos vereadores, que se pensavam heróis da civilização, empurrara os baianos a atitudes mais atrasadas que as dos povos primitivos. E d. Romualdo detalhava:

> Viu-se já na Bahia sepultarem-se cadáveres nos quintais, ou lançarem-nos ao mar, porque os Fiscais e Juizes de Paz não consentem, que eles sejam sepultados nas Igrejas, ou se algumas vezes o permitem, é por grande favor e comiseração, por entre as sombras da noite, e com o maior segredo, como se vivessemos no tempo das perseguições do Paganismo.

Esses enterros clandestinos feriam a sensibilidade religiosa das pessoas, frustrando planos muitas vezes longamente elaborados de um funeral decente, público e pomposo, pago com sacrifício e antecipadamente às irmandades. Era como se o último ato do morto entre os vivos fosse um ato criminoso. O bispo entendeu isso. Mas se ainda pudessem convencer ou corromper juízes de paz, restava aos baianos o consolo do repouso ao lado de confrades, patrícios e parentes queridos, e em solo sagrado. Ainda havia lugar para a paciência popular. E por enquanto, diante do absurdo da lei municipal, eles podiam contar com aliados poderosos, como o arcebispo. D. Romualdo solicitou ao ministro da Justiça que, "a bem da humanidade e da Religião", instruísse à Câmara de Salvador, primeiro, que conforme a lei de 1828 cabia-lhe construir cemitérios públicos e, segundo, que enquanto estes não fossem construídos continuariam livremente os enterramentos nas Igrejas, como acontecia em outras cidades do Brasil e na própria Corte.[29]

Uma cópia dessa correspondência foi encaminhada aos vereadores pelo presidente da província, sendo lida na sessão de 31 de outubro de 1834. Nessa ocasião, o vereador Almeida Galião pediu ao contador que informasse sobre o número de condenações com base na postura nº 20, e o vereador Luís Gonzaga Pau-Brasil pediu para examinar as recomendações do Conselho da Província mencionadas na queixa de d. Romualdo. Mas o assunto não voltaria a ser discutido nas sessões da Câmara, o que leva a supor que a execução da lei acabou

sendo relaxada, pelo menos durante o mandato desses vereadores. A presença do arcebispo, ao lado deles, no lançamento da pedra fundamental da nova prisão, em novembro de 1834, sugere que alguma acomodação entre as partes havia sido afinal alcançada.[30]

Entretanto, em 1835, com a posse de novos vereadores, o problema voltaria à tona. Em 4 de abril, a Câmara discutiu uma petição da Irmandade de São Benedito, do convento de São Francisco, para ali continuar os enterros dos irmãos, pois o guardião do convento exigira a licença municipal. Os irmãos diziam que a recém-inaugurada Assembléia Provincial suspendera a postura nº 20 e por isso a Sé, a Conceição da Praia e outras igrejas continuavam consentindo que suas irmandades nelas enterrassem seus mortos. Os edis indeferiram o pedido, alegando que a interdição continuava em vigor. Os pretos de São Benedito tinham razão para se sentirem discriminados, uma vez que, em abril de 1836, a Câmara acolhera solicitação da Irmandade do Santíssimo Sacramento da matriz do Passo para que uma comissão médica examinasse seus carneiros e avaliasse se estavam construídos de acordo com as regras da higiene. Neste caso, a Câmara pediu o parecer de seu médico, o dr. Cotejipe, sem fazer qualquer alusão à proibição.[31]

Os irmãos pretos do Rosário das Portas do Carmo não tiveram melhor sorte que os de São Benedito. Talvez contando com a maior flexibilidade da Assembléia Provincial, no início de 1835 eles peticionaram por autorização para construir "um bom cemitério" no quintal de sua capela no Pelourinho. Nessa ocasião, confessaram que nos corredores do templo já não cabiam novas sepulturas. Após circular em várias comissões da Assembléia por quase um ano, o pedido foi indeferido. A essa altura, o governo provincial já legislara em favor do grupo de empreiteiros que exploraria em regime de monopólio os enterros de Salvador.[32]

Mas, antes de discutirmos essa polêmica lei provincial, vejamos outras atuações ainda no âmbito municipal.

A LEI DOS SINOS

A interferência dos vereadores nos costumes funerários baianos não se restringiu às disposições da lei de outubro de 1828. Esta silenciou, por exemplo, quanto ao barulho dos dobres fúnebres. Mas, em janeiro de 1835, o vereador Luís Gonzaga Pau-Brasil faria um discurso na Câmara Municipal sobre o assunto.

Pau-Brasil está na lista de Manuel Querino dos "Homens de cor preta na História", como estudante de direito em Olinda (curso que não concluiu), presidente da Câmara Municipal e revolucionário da Sabinada (1837). Era também pequeno agricultor, arrendatário de terras do Visconde do Rio Vermelho na freguesia de Brotas, em 1834, quando seria acusado pelos moradores locais de proibir o acesso a uma fonte nessas terras usada "desde tempos imemoriais para a serventia do Povo". Pelo nome que carregava, o vereador era daqueles patriotas

ardentes, que "tropicalizaram" seus nomes numa atitude de valorização das coisas brasileiras.[33]

Assim falou o vereador sobre os dobres de finados:

> Tendo os sinais que a Igreja Católica introduziu pelos defuntos unicamente por fim o incitar, e avivar nos vivos a memória da morte, e havendo a vaidade humana abusado d'isto que a mesma Igreja recomenda se pratique com moderação, e prudência, ao ponto de atroarem-se perenemente os ouvidos dos habitantes d'este Município, de tal sorte que muitas vezes provém males não pequenos aos vivos, e especialmente os hipocondríacos, e enfermos por afecções nervosas [...]

E por aí ia. O vereador lera sobre as regras de sinalização da Igreja, talvez no artigo do dr. Cláudio Costa aparecido dois anos antes no *Diário de Saúde Pública* — visto no capítulo anterior —, quem sabe tomado de empréstimo ao dr. Manoel Maurício Rebouças, que era amigo de Pau-Brasil. A leitura desse artigo se reflete em outros momentos de sua fala. Tal como o médico, ele tentaria conciliar medicina e religião, mas a religião oficial. A religião praticada, neste caso, era associada a "vaidade humana", como em outros casos era assimilada a "superstição".[34]

A novidade introduzida por Pau-Brasil é sua referência aos hipocondríacos, entre os quais talvez ele se incluísse, já que dois anos depois confessaria, em correspondência publicada num jornal, ter sofrido um "agudíssimo ataque nervoso apoplético", tendo sido "ressuscitado" (expressão dele) pelo amigo Rebouças. Busquei ver o que na época se pensava sobre a hipocondria. Em 1852, Joaquim Marcelino de Brito Jr. defendeu na Escola de Medicina da Bahia sua *Breve dissertação sobre a hypochondria*, na qual acatava os mestres europeus quanto ao fundo nervoso da doença, cujo sintoma principal seria o exagero, pelo doente, do próprio sofrimento. A definição médica predileta do autor vinha de Buchet: "hé um vício equipático da sensação do sistema nervoso cerebral, de muitos actos da vida orgânica, das funções do orgão da intelligencia, relativas à percepção d'esses phenomenos, e ao juizo que ella induz".[35]

Segundo Brito Jr., a doença afetaria principalmente "as pessoas de imaginação ardente, dotados de grande sensibilidade, os poetas, litteratos, o artista, os homens de pensamento". E outras "profissões sedentárias", a de vereador, por exemplo. A forte imaginação desses homens os levaria a sentirem-se portadores de males incuráveis e a preverem a morte próxima. Mas, garantia o graduando a sua banca, "este desejo de morrer não hé mais do que um artifício urdido para sondarem as opinião que d'elles se formão". Tratamento recomendado: esportes, viagens, espetáculos, festas, enfim, todo o tipo de diversão. Ora, a sistemática lembrança da morte provocada pelos dobres fúnebres não divertia, pondo em perigo constante a saúde desses homens sensíveis. E algo tinha de ser feito.[36]

Em 1835, o vereador Pau-Brasil terminou sua intervenção propondo a seus pares a aprovação de uma postura que proibia "a prática abusiva dos repetidos dobres de sinos por ocasião do falecimento, ou funeral de qualquer indivíduo".

A pena seria de dez mil réis e cinco dias de prisão, o dobro na reincidência. O vereador, por outro lado, estabelecia suas próprias regras de sonoridade fúnebre: dois sinais no momento da morte e dois no momento do sepultamento. A sugestão foi aprovada e a idéia seguiu para redação definitiva.

Parece, entretanto, que só dez anos depois, em 1844, o alvitre do vereador se tornaria a postura nº 123, que mandava que nenhum repique durasse mais de cinco minutos e os fúnebres obedecessem às regras sinodais. Já que a Igreja se mostrara impotente para se fazer obedecer, o governo entrava em campo. A multa agora era de 30 mil réis, paga pelo sineiro, irmandade ou comunidade religiosa. Além disso, oito dias de cadeia para o tocador de sinos e o dobro das penas na reincidência. Mas a lei, tudo indica, passou despercebida, pois numa circular de 1849 aos párocos da capital o chefe de polícia lembrava sua existência.[37]

AS CÂMARAS INTERIORANAS E A LEI DE 1828

O movimento de medicalização da morte não se restringiu às capitais do Império. Das dezenas de posturas apresentadas em 1830 pelas câmaras do interior da Bahia para aprovação do Conselho Geral da Província, nenhuma tratava de cemitérios. Breve, entretanto, em meados da década de 1830, lá também chegaria o medo dos mortos, não mais como almas penadas, e sim como corpos decompostos a exalarem fedor agora insuportável que transmitia muitas doenças. A novidade seria imposta ao homem do campo, como estava sendo mais agressivamente imposta ao citadino.

Nem todos os exemplos que encontramos de preocupação com a disposição de cadáveres na área rural estão consignados em posturas, embora apareçam em conseqüência da lei de 1828. Pouco tempo após a edição dessa lei, o presidente da Bahia inquiriu as câmaras da província sobre as obras públicas que consideravam indispensáveis, seus orçamentos e projetos.[38]

Na sessão de 21 de janeiro de 1831, a Câmara de Vila Nova da Rainha (atual Bonfim), importante localidade do sertão baiano, informava ao presidente que o município necessitava de duas obras: uma cadeia e um cemitério, orçados em dois contos de réis e 300 mil réis respectivamente. Pedia um cemitério simples, com vinte metros de comprimento, oito de largura, pequena capela, muros de dois metros de altura. Seu custo equivaleria ao de um escravo adulto, o da cadeia a cerca de seis escravos.[39]

Vila Nova da Rainha era um desses lugares onde a violência e o crime abundavam, por onde passavam mascates, tropeiros, boiadeiros, pistoleiros, ladrões de gado e de escravos, aventureiros, escravos fugidos e escravos roubados, todos a caminho ou descendo do São Francisco, ou de Pernambuco, Sergipe, Alagoas, Piauí, Maranhão. Era também região conflagrada por brigas de famílias, entre os Passos e os Simões, por exemplo. Ali muita gente morria e muita gente matava. Não causa surpresa que seus vereadores tivessem como prioridade a construção de cadeia e cemitério.

Outras as razões para a instalação de cemitérios nas vilas do demograficamente denso Recôncavo, como em Santo Amaro, por exemplo. Embora tecnicamente uma vila, Santo Amaro era centro populoso da região canavieira, cercada de engenhos, a maior aglomeração urbana da Bahia depois de Salvador e Cachoeira. Lá se percebe, em 1830, uma preocupação com a salubridade da água e do ar locais. Numa petição ao governo da província, a Câmara pedia um chafariz para a cidade, porque as águas de seus riachos estavam poluídas pelos despejos de numerosos alambiques. Os vereadores também pareciam familiarizados com as teses miasmáticas então em voga. Segundo eles, cercada de montes por dois lados, a cidade era "pouco refrescada de ares pelo verão, tocando pelo inverno quase o extremo da humidade e frio, e desta descombinação física, resulta girar ali uma atmosfera corrupta na mudança das Estações donde partem graves epidemias e considerável mortandade". Reivindicavam por isso a construção de um hospital, de uma roda de expostos (recém-nascidos abandonados) e também de "um Cemitério onde jazam os mortos".[40]

Um dia após esta petição, seguiria outra especificamente indicando a urgência de um cemitério, à vista da peste que teria tomado a vila. Anexa, encontrava-se uma representação do pároco da matriz de Nossa Senhora da Purificação, onde já não cabiam cadáveres: "Já se vê com horror três e mais corpos em uma só sepultura pelo excesso de denegarem-se muitas vezes as capelas filiais ao bem comum da caridade". Segundo o padre, a igreja exalava um cheiro impuro de cadáveres em decomposição. Em Santo Amaro o cheiro cadavérico incomodava até os padres. A Câmara, ao contrário da de Salvador, entendia ser seu dever providenciar um cemitério para a cidade, e pedia ajuda da província.[41]

A Câmara de uma outra vila do Recôncavo, Nazaré, contaria em vão o esforço empreendido em 1833 para interessar irmandades e clero locais na construção de cemitérios. Naquele ano convidara o pároco, o fabriqueiro (responsável pela "fábrica" da igreja), o administrador das capelas e as irmandades da matriz para discutir "o pernicioso costume de inumarem-se no Templo do Senhor os restos dos mortais, sujeitos à corrupção". Segundo os vereadores, a proibição desse costume era "reclamada pela higiene, pela civilização, e pelas verdadeiras idéias da Religião, e ainda mais precisa para desvanecer a mal entendida repugnância que uma grande parte da população mostrava aos enterramentos em cemitério". Todos foram à reunião, mas alegaram falta de meios para mudar a tradição, o que levou a própria Câmara a fazer um precário cemitério.[42]

Esse documento evidencia o conflito de mentalidades em relação aos enterros nesse período. O medo da decomposição cadavérica e a exigência da higienização da relação entre mortos e vivos acompanhavam uma redefinição do campo religioso. O uso do templo como lugar de culto aos mortos, valor central da religiosidade tradicional, passava a ser superstição e barbárie. A igreja como o lugar exclusivo do culto divino representava a "verdadeira religião", sinal de civilização. O enterro nas igrejas poluía fisicamente o ambiente dos vivos e poluía ritualmente a Casa do Senhor. Higiene, civilização e religião se associavam na visão dos vereadores de Nazaré.

Disputas de outra natureza, mas sobre a mesma questão, ocorreram em outras vilas.

Em Cairu, em 1835, a Câmara Municipal enfrentaria a quase extinta Ordem Terceira de São Francisco local, porque pretendeu se apossar de sua capela semi-arruinada e terreno anexo para levantar o cemitério da vila. A idéia dos vereadores era livrar "a Matriz da Corrupção com que os Cadaveres nela sepultados devem com efeito infestar os Habitantes pela supressão dos ares, e estar a dita Matriz entre as casas, o que não acontecerá naquele Edifício por se achar ao tempo e quase livre de povoado [...]". A Assembléia, porém, declarou-se incompetente para fazer executar o confisco da propriedade franciscana.[43]

Mas não se pense que as irmandades do interior ficariam todas à margem das idéias de medicalização da morte. Em 1835, na vila de Valença, foi a Câmara que negou à Irmandade do Santíssimo Sacramento licença para construir um cemitério. Nesse caso, entretanto, parece que os vereadores pretendiam o monopólio dos enterros da vila para um cemitério municipal, cuja construção a irmandade denunciava por se situar perto da única fonte de água potável existente. A Assembléia Provincial ordenou que a Câmara concedesse a licença pedida e pediu explicações sobre as acusações contra ela.[44]

Para finalizar, em fevereiro de 1836 chegaria à Assembléia Provincial o caso de Santo Antônio de Jacobina. O procurador da Câmara acusava a legislatura anterior de, em desobediência à lei, projetar o cemitério da vila nos fundos da igreja matriz. "Esta igreja", denunciava, "está no meio d'uma praça seguida de duas ruas e o cemitério não só interceptará a vista d'ambas, como demais fora [sic] o lugar horroroso." Definia o cemitério como um curral anti-higiênico e antiestético que não eliminaria os "efeitos da putrefação dos corpos". Terminava a queixa com uma acusação de corrupção, pois o dinheiro da obra já tinha sido pago havia anos sem que nenhum cemitério fosse construído. Não sabemos como a Assembléia resolveu a questão.[45]

No início de 1836, era esse o quadro em várias partes da província. A proibição de enterros nas igrejas e a transferência de cemitérios para fora das cidades faziam parte de um esforço pela criação de um espaço urbano higienicamente concebido. A lei de outubro de 1828 tinha como objetivo instaurar a vida civilizada nas cidades do Império e desse objetivo fazia parte a expulsão dos mortos das cidades.

Mas, se legislar fora relativamente fácil, executar se mostraria difícil tarefa. Em Salvador, os impasses provocados pela postura municipal contra os enterros nas igrejas levaram o governo provincial a buscar uma solução fora da alçada da Câmara — na verdade fora da alçada pública. Em meados de 1835, a recém-criada Assembléia Legislativa Provincial tomaria a si o papel de legislar sobre a questão, produzindo a lei que concedia o monopólio dos enterros a uma companhia privada.

NOTAS

(1) AMS, *Livro de posturas*, v. 119.1, fls. 63-63v.

(2) Ibidem, fls. 136v-7.

(3) Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, I, pp. 153-69.

(4) Ibidem, pp. 154-5.

(5) APEBa, *Cartas régias, 1800-1801*, v. 93, fl. 192.

(6) APEBa, *Cartas do governo a Sua Magestade*, v. 142, fl. 33; João Rodrigues de Brito, *Cartas econômico-políticas* (Salvador, 1985), p. 50.

(7) Decreto publicado no *Diário Fluminense*, nº 117 (18/11/1825), p. 473, exemplar da BNRJ.

(8) Sobre o poder local no Império, e um balanço de sua historiografia, Kátia Mattoso, "Au Nouveau Monde", IV, cap. 3.

(9) A lei de 1828 está publicada em *Collecção das leis do Império do Brasil* (Ouro Preto, 1886), II, pp. 310 ss.

(10) Machado et alii, *A danação da norma*, p. 222 e pp. 219-42 sobre a penetração dos médicos nas câmaras e outros órgãos do Estado e da sociedade civil.

(11) AMS, *Ofícios do governo à Câmara, 1825-32*, v. 111.7, fls. 250-2v.

(12) AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fl. 130; Lindley, *Narrative*, p. 244; Prior, *Voyage*, p. 101; Graham, *Journal of a voyage*, p. 238. Ver também, Mattoso, *Bahia*, pp. 173-5.

(13) Essas denúncias se encontram todas em AMS, *Câmara. Requerimentos, 1830-33, 1835-37*, não catalogado; o jornal *O Democrata*, de 4/10/1834 (exemplar da BNRJ) criticou a imundície de Salvador e a inação da Câmara a respeito.

(14) ASCMB, *Livro 5º de accordãos, 1781-1834*, fl. 186; ASCMB, *Livro 3º de registros, 1817-31*, fls. 167-167v.

(15) ASCMB, *Livro 3º de registros*, fl. 191; ASCMB, *Livro 5º de accordãos*, fl. 281.

(16) Damásio, *Tombamento*, p. 55; AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fl. 155v; AMS, *Atas da Câmara, 1935-38*, v. 9.42, fls. 12, 19, 211-211v, sobre as várias obras.

(17) Atestado do Conselho do Imperador e da Mesa de Consciência e Ordens, 29/8/1826, anexo ao Compromisso de 1820, mss. AINSR.

(18) Camamu ao presidente da Câmara, 12/11/1828, AMS, *Fundo Câmara*, não catalogado; Mattoso, "Au Nouveau Monde", IV, cap. 3, sobre poderes locais; Thomas Flory, *Judge and jury in imperial Brazil, 1808-1871* (Austin, 1981), sobre juízes de paz.

(19) AMS, *Livro de posturas, 1829-59*, v. 566, fls. 15-20.

(20) *Collecção de decisões do governo do império do Brazil de 1832* (Rio de Janeiro, 1875), pp. 53-4.

(21) Sobre a França, Thibaut-Payen, *Les morts, l'Église et l'État*, pp. 417-8.

(22) Anônimo, "Chronica dos acontecimentos", pp. 56-7. Spix & Martius, *Viagem*, II, p. 157, observaram, em 1818, que os ingleses já tinham "seu próprio hospital marítimo, capela e cemitério", mas não indicam sua localização.

(23) Woodbridge Ollin ao presidente da província, 15/11/1828, AMS, *Fundo Câmara*, não catalogado; AMS, *Ofícios do governo à Câmara, 1825-32*, v. 111.7, fls. 102, 103-103v; Kidder, *Sketches*, II, p. 67; ver também Fletcher & Kidder, *Brazil and the Brazilians*, pp. 485-6.

(24) APEBa, *Quartel-general*, maço 3370.

(25) AMS, *Ofícios do governo à Câmara*, v. 111.7, fls. 115v, 160-160v.

(26) AOTC, *Livro 6º de resoluções, 1814-87*, fl. 232; anexo à representação dos franciscanos à Assembléia Provincial (1836), APEBa, *Legislativa. Abaixo-assinados, 1835-36*, não catalogado.

(27) AMS, *Ofícios ao governo*, v. 111.8, fls. 233-4.

(28) AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fl. 113; infelizmente não conseguimos localizar este projeto no AMS.

(29) APEBa, *Câmaras*, maço 1433. Sobre d. Romualdo, homem politicamente conservador, ver Cândido da C. e Silva e Rolando Azzi, *Dois estudos sobre d. Romualdo Antonio de Seixas* (Salvador, 1982).

(30) AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, v. 9.41, fls. 146v, 150v.

(31) AMS, ibidem, fls. 195-195v; AMS, *Câmara. Requerimentos, 1835-37*, não catalogado.

(32) APEBa, *Legislativa. Petições, 1829-35*, não catalogado.

(33) Manoel Querino, *A raça africana e seus costumes* (Salvador, 1955), p. 167; AMS, *Câmara. Requerimentos, 1830-34*, não catalogado.

(34) AMS, *Atas da Câmara, 1833-35*, vol. 9.41, fl. 166; AMS, *Câmara. Requerimentos, 1830-34*, não catalogado.

(35) *Diário da Bahia* (24/9/1836), da coleção da BPBa; Joaquim Marcelino de Brito Jr., *Breve dissertação sobre a hypochondria* (Salvador, 1852), p. 11.

(36) ibidem, pp. 11-2, 15, 22-4.

(37) AMS, *Livro de posturas, 1829-59*, vol. 566, fl. 97; APEBa, *Polícia*, maço 6416.

(38) AMS, *Ofícios do governo, 1825-32*, v. 111.7, fl. 228.

(39) APEBa, *Câmaras, 1823-34*, maço 1459.

(40) APEBa, *Legislativa. Ofícios ao Conselho da Província, 1830*, não catalogado.

(41) Ibidem.

(42) APEBa, *Câmaras, 1850-64*, maço 1367. Agradeço à historiadora Judith Allen esta referência.

(43) APEBa, *Legislativa. Ofícios recebidos, 1835*, não catalogado.

(44) APEBa, *Legislativa. Correspondência, 1835-40*, maço 443.

(45) APEBa, *Legislativa. Petições, 1836*, maço 1016.

12
A COMERCIALIZAÇÃO DA MORTE: A LEI PROVINCIAL Nº 17

O ano de 1835 foi decisivo na campanha contra os enterros nas igrejas de Salvador. A idéia, embora antipática a vários setores da sociedade, começava a ganhar adeptos inclusive entre o clero.

No início do ano, provavelmente em março, o pároco da freguesia da Vitória, Joaquim de Almeida, doutor em teologia, escreveu uma longa representação à Assembléia Legislativa Provincial, chamando a postura nº 20 de "mui necessária ao Público" e de acordo "com os antigos Cânones da Igreja". Lamentava, entretanto, que as confrarias não tivessem recursos para levantar cemitérios, e denunciava uma conspiração de silêncio em relação à salutar medida: "hoje, é mister confessado, não se pronuncia uma palavra a respeito". O padre prosseguia descrevendo a situação em sua matriz, que, já saturada de cadáveres, passara a utilizar um pequeno terreno nos fundos da sacristia. Todavia, mesmo este local já se encontrava havia algum tempo "entulhado de Corpos [...], exalando miasmas que ameaçam grande mal, nem só a toda a circunvizinhança, mas igualmente a todas as pessoas que procuram a Igreja para renderem culto à Divindade". Para evitar que os cadáveres ficassem insepultos, o pároco passara a enterrar seus paroquianos em "terrenos indecentes" de sua propriedade, localizados em meio a casas residenciais.

Diante da calamidade, Joaquim de Almeida recomendava pressa na instalação de cemitérios, e lembrou: "se o Governo for autorizado a contratá-los por empresa, não faltarão particulares que se proponham a isso, até para se livrarem dos males que lhes pode resultar com a continuação de enterramentos de Cadáveres nas suas vizinhanças". A idéia de cemitérios privados, cemitérios-empresas, estava no ar.[1]

Almeida talvez tivesse em mente o plano de um certo José Botelho que, no momento em que o padre encaminhava sua sugestão à Assembléia, pedia permissão à Câmara Municipal para edificar um cemitério na Graça, a pouca distância da matriz da Vitória, num caminho que levava à Barra. O lugar, ainda mata fechada, era um dos locais designados pela Câmara como adequados para aquele fim. Pedia que lhe fosse concedido "direito de avença com quaisquer

Confrarias ou pessoas que quiserem ali sepultura''. Temendo que outras pessoas viessem a imitá-lo, prejudicando sua iniciativa, Botelho requeria ainda que não fosse permitida a construção de outros cemitérios na cidade, pois disso dependeria ''o bom, ou mal resultado da empresa''. A idéia de que só uma empresa monopolista pudesse solucionar o problema dos enterros em Salvador também estava no ar. Apressado, Botelho já solicitava em sua petição licença para murar o terreno de seu cemitério.[2]

Em fins de abril, a Câmara respondeu que ainda não podia deferir, sem explicar por quê. Em 7 de maio, a resposta seria mais uma vez adiada por sugestão do vereador Antunes, o mesmo que no ano anterior havia apresentado seu próprio plano de cemitério à Câmara. Dois meses depois, os vereadores deram o despacho definitivo: ''não tem lugar por ter a Assembléia Provincial concedido um exclusivo a favor de outros''. Outros foram os vencedores na corrida para fazer dos enterros um negócio privado e monopolista.[3]

A PROPOSTA DA COMPANHIA DO CEMITÉRIO

Diante da inércia dos poderes públicos, três homens — José Augusto Pereira de Matos, José Antônio de Araújo e Caetano Silvestre da Silva — se associaram com o objetivo de construir e explorar comercialmente um ou dois cemitérios em Salvador.

Quem eram esses homens?

Há indícios de que José Augusto Pereira de Matos, que aparece como cabeça do negócio, investia no setor imobiliário. Quando morreu em 1884, doze casas de aluguel foram listadas em seu inventário, espalhadas pela freguesia da Vitória. Ele próprio morava num casarão no Porto da Barra, na época um bairro da mesma freguesia. Seus bens foram então avaliados em 55:396$704 réis. É possível que parte dessa fortuna tenha sido acumulada após 1835. Em 1834, entretanto, já possuía um alambique na Vitória e terras nos subúrbios de Salvador. Nesse ano fora eleito juiz de paz, o que sugere algum prestígio em sua freguesia. Embora não fosse um homem poderoso — apesar de ser assim chamado pelo chefe de polícia em 1836 —, Mattos tinha relações muito próximas com a família Cerqueira Lima, esta sim de grande projeção e poder na Bahia de então. José de Cerqueira Lima, riquíssimo comerciante, era o maior traficante de escravos da época, foi vereador em 1827 e se elegeu em 1835 para a primeira legislatura da Assembléia Provincial, a mesma que concederia o monopólio dos enterros em Salvador a José Augusto de Matos & Cia.[4]

Seu sócio, José Antônio de Araújo, herdou do pai, que tinha o mesmo nome, a ocupação de negociante. O pai é listado por Catherine Lugar entre os dez maiores homens de negócio de Salvador em 1788, mas perdeu sua posição nos dez anos seguintes, não aparecendo sequer entre os vinte mais importantes negociantes em 1798. Em 1812, seu nome constava do *Almanach da Bahia* como tendo casa de negócios na rua Fonte dos Padres. Morreu oito anos depois,

deixando uma fortuna avaliada em quase trinta contos de réis para ser dividida entre quatro filhas, um filho e a viúva. O filho, nossa personagem, em 1821 declarou ser "um Negociante abastado de bens e como tal reconhecido". Sua casa de importação e exportação ficava na rua Guindaste dos Padres, tendo substituído o pai como representante na Bahia da Companhia Geral de Vinhos do Alto Douro. Além de Portugal, ele comerciava com Hamburgo e Trieste. Nesse ano (1821), tinha viagem de negócios marcada para a França, com escala em Lisboa; em 1823 encontramo-lo negociando em Gibraltar. Sem dúvida não era um comerciante qualquer, e um homem cuja experiência, e talvez visão de mundo, não se limitava à província.

Com a morte da mãe em 1821, José Antônio de Araújo recebeu cerca de cinco contos de herança e a guarda de duas irmãs menores. Sua astúcia nos negócios levaria duas outras irmãs a processá-lo por irregularidades na avaliação dos bens deixados pela matriarca, de quem José Antônio era o principal testamenteiro. Em 1832 e 1835, tal como Mattos, Araújo serviu como juiz de paz da Vitória. Em 1836 ele estava casado e tinha filhos com uma filha do barão de Itaparica, um potentado local, morava na elegante Vitória e possuía escravos, pelo menos um dos quais participara do levante dos malês no ano anterior. O negociante conhecia despesas funerárias, pois havia despendido 338$890 réis, valor de dois escravos na época, no elaborado funeral da mãe e no luto da família.[5]

O último sócio, dr. Caetano Silvestre da Silva, era, em 1836, juiz de direito da 1ª Vara Cível e provedor dos resíduos e capelas (ou *juiz dos ausentes*, antigo *provedor dos defuntos*). Nesta função, cuidava dos bens de pessoas mortas sem testamento e/ou sem herdeiros e julgava as disputas sobre partilhas de herança. Com acesso privilegiado a dezenas de inventários, onde se relacionavam os gastos com funerais, ele certamente pôde transmitir a seus sócios informações exatas sobre o potencial lucrativo de uma empresa funerária na Salvador de 1836. O dr. Silvestre morreu em 1852 como desembargador, segundo minha investigação em seu próprio inventário. Possuía então nove escravos, quatro do serviço doméstico, quatro carregadores de cadeira e um carpina. Além de casa própria, onde morava com sua esposa confortavelmente — seus móveis eram de jacarandá e outras madeiras de lei —, era dono de um "sobrado nobre" que; após sua morte, a viúva alugou por um conto e 100 mil réis anuais. Seus bens foram estimados em 32:951$061 réis, cifra nada desprezível. Tal como os demais sócios, o juiz morava na Vitória, o que sugere que o cemitério do Campo Santo — também nos limites desta freguesia — foi um empreendimento de vizinhos e paroquianos do padre Almeida. Na verdade, esse grupo — Mattos, Araújo, Silvestre e Almeida — era um grupo de amigos, conforme aprendemos numa carta publicada no *Diário da Bahia* por Araújo em meados de 1836.[6]

A idéia do novo cemitério estava contida numa representação enviada entre abril e maio de 1835 à Assembléia Provincial, quase no mesmo momento em que esta começava a funcionar, sob a presidência de ninguém menos que o arcebispo da Bahia, d. Romualdo, o quinto colocado nas eleições. O do-

cumento reproduz os argumentos daqueles que à época combatiam os enterros nas igrejas, mas também traz novidades. Vejamos em detalhe a proposta de José Augusto Pereira de Matos & Cia.[7]

Os empresários explicavam que sua iniciativa resolvia o impasse criado entre irmandades e governo na questão dos cemitérios. As irmandades, protagonistas importantes dos funerais baianos, foram desdenhadas como financeiramente incapazes de construir cemitérios e o governo, não tendo tomado providências, deixara um vazio que eles pretendiam ocupar "animados do zelo pelo bem de seu país". A empresa era não só negócio, mas um empreendimento patriótico.

Patriótico e civilizador. Os autores louvavam as vantagens das novas leis regulamentando enterros, que objetivavam "elevar ao Nível das Nações mais civilizadas da Europa o Império do Brasil". E assim seria devido às diretrizes sanitárias das leis, que proibiam o "pernicioso costume de se inhumar nas Igrejas, e dentro das Cidades, os Cadaveres dos mortos", defendendo os vivos da "inalação de miasmas putridos [...] de que às vezes resulta a morte". A linguagem dos empresários se afinava com a dos médicos. Eles se comprometiam a levantar um ou dois cemitérios em terrenos já designados pela Câmara, ou em outros igualmente adequados.

O próprio nome depois escolhido para o cemitério, *Campo Santo*, remetia à idéia de transferência dos mortos para além da fronteira urbana, para o isolamento do campo. Campo Santo era uma citação direta do modelo italiano de enterrar. Em meados do século XVIII, o abade francês Charles Porée, um crítico dos enterros nas igrejas, elogiou os cemitérios italianos como o lugar onde os mortos "habitam em perpetuidade separados do resto dos vivos [...], onde os mortos, temendo prejudicar os vivos, farão não somente a quarentena, mas observarão uma interdição que não será levantada senão com a consumação dos séculos".[8] O plano baiano previa um cemitério cercado, mas sem fechá-lo inteiramente à visão dos vivos, com grades de ferro sobre um muro baixo e um portão de ferro apoiado em dois fortes pilares.

Separação entre vivos e mortos, mas também entre culto divino e culto dos mortos. As semelhanças com o discurso médico continuavam no balanço que os empresários faziam do interesse religioso da proposta. O cemitério restituiria "o devido lustre, e decoro aos Templos, que são principalmente destinados para neles se renderem cultos à Divindade, e não para servirem de vastos sepulcros dos mortos". Haveria agora um lugar específico para os vivos orarem próximo a seus defuntos, pois do plano constava a construção de uma capela no centro do Campo Santo.

A organização das sepulturas do novo cemitério sugere uma arqueologia dos diferentes estilos de enterramento, equivalente a uma sociologia da desigualdade entre os mortos. Haveria túmulos e catacumbas particulares e covas comuns. As *covas comuns* representavam a forma mais primitiva de enterro em cemitérios, já praticamente abandonada na Europa nessa época, mas em uso nas igrejas brasileiras. Seria a sepultura do baiano pobre. Uma vez enterrado, o

morto entraria no anonimato, nenhuma marca pessoal identificando sua sepultura, da qual seria desalojado quando reduzido a ossos. Mas os vivos teriam uma visão amena dessas covas, já que os corredores de acesso a elas, e elas mesmas, estariam "bordados [...] de arbustos próprios". *Catacumbas* foi como os peticionários se referiram aos carneiros, os quais poderiam ser adquiridos em caráter privado. Finalmente, os *túmulos* seriam sepulturas individuais ou jazigos de família, com direito a lápide, como as que se popularizaram nos cemitérios europeus a partir do início do século XIX. Os túmulos e catacumbas seriam solenemente protegidos por "lúgubres árvores, que decorem a habitação dos mortos". A seleção diferenciada da natureza como decoração cemiterial reforçava a hierarquia social dos mortos. O cemitério seguia modelos propostos na França pré-revolucionária, em que o cemitério objetivava principalmente "representar um microcosmo da sociedade".[9]

Visto superficialmente, o novo cemitério apenas transferia para dentro de seus limites as divisões encontradas nas igrejas. Nestas, como vimos, havia também covas comuns, carneiros e sepulturas perpétuas. Mas o cemitério operaria uma estratificação mais radical dos mortos. Nas igrejas, por exemplo, as covas comuns se misturavam com jazigos perpétuos e, em certos casos — como na igreja do Pilar —, com os próprios carneiros. Nelas, temos a considerar, além da relação espacial dos mortos entre si e com os vivos, a relação com o sagrado. Assim, alguém "incomum" podia ocupar uma cova comum, mas privilegiada, porque perto de um altar. Misturado com outros mortos anônimos, inidentificável para os vivos por ocupar uma cova comum, o indivíduo concentrava sua relação de identidade com o divino. No cemitério, as sepulturas enfatizariam a relação dos mortos com a sociedade. Aí eles estariam dispostos enquanto grupos segregados entre si, e apenas os incluídos nos grupos mais bem-sucedidos na vida manteriam uma individualidade na morte. Era a sociedade burguesa moderna, a mentalidade individualista européia — que não havia chegado à sociedade dos vivos — chegando à sociedade dos mortos. Nesse sentido podemos inverter a definição de Ariès vista há pouco: na Bahia a necrópole antecipava uma futura metrópole.

É preciso insistir sobre este ponto para entender as implicações do plano de Matos & Cia. Retomemos as árvores e arbustos. Tanto a estratificação das sepulturas quanto a organização da paisagem cemiterial haviam sido previstas por nossos médicos, mas os empresários inovariam ao associar as duas coisas. Compare-se a atitude destes com, por exemplo, a da Câmara Municipal de Cachoeira, que em 1831 pensaria em substituir o precário cemitério da Santa Casa local por um decorado de "flores cheirosas para aformosearem o reino da morte". Os mortos não deveriam ser "entregues aos cansações e espinhos", da mesma forma que não se deveriam misturar os cadáveres dos "bons Cidadãos com quem deixou ao pé da forca os Crimes". Os primeiros mereciam ter "seu bom nome em vida" preservado na morte — seus serviços à pátria, "suas virtudes domésticas e no saber, seu valor nas armas" seriam exemplos lembrados em versos lapidares. O ordenamento dos mortos e o paisagismo do cemitério cachoei-

rense, mais que um sistema de classificação social, seria uma aula de cidadania e civismo.[10]

Os donos do cemitério de Salvador não se propunham ideais tão elevados. A classificação dos mortos do Campo Santo seguiria uma lógica estritamente econômica. A "empresa dos Cemitérios" estabelecia uma escala de preços das sepulturas, embora só o preço do enterro em cova comum fosse revelado no plano: 1$280 réis. Para se acomodarem a valores morais ainda vigentes, ou talvez para melhorar a imagem pública de um empreendimento polêmico, os empresários prometiam enterrar gratuitamente os cadáveres de pessoas comprovadamente pobres. Já os preços de túmulos e catacumbas não estavam anunciados no plano, seriam negócio privado, decidido caso a caso entre empresa e clientes. Certamente dependeria de localização, área, material usado na construção. Os gastos com efêmeras pompas fúnebres agora poderiam ser direcionados para túmulos permanentes.

Mas como ir ao Campo Santo, que era afastado da cidade? Os requerentes também pensaram nisso, prevendo que haveria coches e carroças "mais ou menos ricas, com panos mortuários, a fim de conduzirem os cadáveres por um certo estipêndio, mais ou menos elevado, conforme a pompa, que se exigir". Os carros mortuários seriam, na tradição das tumbas da Misericórdia, mais um elemento de desigualdade social na morte. Mas o novo estilo de cortejo tinha outras implicações. Praticamente obrigatório em função da distância, ele rompia de vez com o costume de carregar nos ombros o defunto. A cidade deixaria de ser palco de um ato cheio de significados especiais, que unia vivos e mortos numa última demonstração de afetividade.

Prometendo entregar o cemitério para uso do público no prazo de um ano, ou até menos, o plano finalizava com a idéia que certamente foi o principal motivo de oposição por parte dos membros de irmandades e outros setores da população: o monopólio dos enterros em Salvador durante trinta anos. Escreveram os empresários:

> Tendo o Governo participação de se achar terminada a obra, de sua parte fará cientificar às Autoridades competentes, para que estas o façam aos Conventos, Mosteiros, Confrarias, e Parocos, que não podem mais por pretexto algum permitir o enterramento fora dos Cemitérios, sob pena de 100 mil réis por cada um cadáver a favor dos Empresários, e pagos pela pessoa refratária a este ajuste firmado pelo Governo.

Após os trinta anos, o cemitério passaria ao controle do governo, "que ficará possuindo, e percebendo os respectivos lucros". Mas as catacumbas e túmulos permaneceriam propriedade privada de seus compradores.

Outra comparação irresistível: na França foram freqüentes propostas desse tipo, assinadas por arquitetos ou por "cidadãos honestos" que se diziam preocupados com a saúde pública, sendo apenas testas-de-ferro de empresários interessados em monopolizar os funerais. Por exemplo, em 1799, já no período revolucionário, o cidadão Cambry se candidataria exatamente ao monopólio dos

serviços funerários de Paris por trinta anos. Mas na França planos como estes não foram bem recebidos, talvez porque, mesmo numa sociedade em que se acabava de instaurar o regime burguês, não se considerasse decente que o enterro dos mortos devesse servir como fonte de lucro privado. Nessa questão os dirigentes da Bahia escolheram não seguir o exemplo daquela "nação civilizada".[11]

A LEI Nº 17

Em 9 de maio de 1835, o requerimento dos empresários seguiu para avaliação pelas comissões de Polícia Provincial e de Estabelecimentos Religiosos, da Assembléia Provincial. Esta última comissão era encabeçada pelo próprio arcebispo. A proposta foi discutida em caráter de urgência, pois dois dias depois já se tinha o projeto de lei nº 78, assinado por Francisco Gonçalves Martins, que além de deputado era chefe de polícia, Manuel José Vieira Tosta, juiz de direito, Luís Paulo de Araújo Basto, desembargador e ex-presidente da província, João José de Moura Magalhães, professor de direito em Olinda, e o padre João Quirino Gomes. O texto do projeto era o seguinte:

> Art. 1. O Governo da Província concederá quanto antes a José Augusto Pereira de Mattos, e Companhia de Brasileiros a empreza dos Cemitérios da Cidade, debaixo das condições, e privilégio exclusivo, constantes do seu Requerimento, cuja cópia acompanhará a presente Resolução, ficando o original no Archivo da Assembléa.
> Art. 2. Os Empresarios, em conformidade da Lei de 1º de Outubro de 1828, conferirão com a principal Authoridade Ecclesiástica pelo que respeita as formalidades Religiosas, indispensáveis em semelhantes Estabelecimentos.
> Art. 3. Em quanto não forem convenientemente feitos os Cemitérios, continua a faculdade de se dar jazigo aos mortos nos lugares do costume.
> Art. 4. Ficão revogadas todas as disposições em contrário.

Infelizmente, não encontrei os registros dos debates, mas eles aconteceram nos dias 11, 21 e 27 de maio de 1835, em meio a 21 intervenções da parte de doze deputados. Os deputados d. Romualdo e Antônio Pereira Rebouças foram os que mais falaram, o primeiro provavelmente sobre os aspectos religiosos da proposta, o segundo talvez sobre os aspectos jurídicos e também sanitários, já que era irmão do professor Manuel Maurício Rebouças. Mas foi Miguel Calmon du Pin o autor da emenda ao artigo 2 que especificava certas exceções ao monopólio. O conteúdo do artigo 2 original foi transformado no novo artigo 3. O artigo 3 original foi simplesmente suprimido, decerto para evitar interpretação livre do que eram cemitérios "convenientemente feitos". O artigo 1 foi apenas ligeiramente modificado, eliminando-se a expressão "quanto antes" e a palavra *brasileiros*.[12]

Na sessão de 2 de junho de 1835, a redação final do projeto foi aprovada e dois dias depois o projeto foi sancionado como lei provincial nº 17. Na

correspondência que enviou ao presidente da província com uma cópia da lei, d. Romualdo escreveu: "julgo digna de sua sanção".[13] Eis o texto da lei:

> Art. 1. O Governo Provincial concederá a Augusto Pereira de Mattos e Companhia, a empreza dos Cemitérios da Cidade, com o privilégio exclusivo, e mais cláusulas, constantes do seu requerimento [...]
>
> Art. 2. Excetuam-se do exclusivo acima estabelecido 1º) os Cadaveres dos Prelados Diocesanos, 2º) os das Religiosas Professas dos Mosteiros da Lapa, Desterro, Soledade, Mercês, e os das Recolhidas do número dos perdões, devendo por isso estabelecer Cemitérios intra-muros dos seus respectivos Conventos, e Recolhimento, guardadas as cautelas sanitárias.
>
> Art. 3. Os Empresários executarão o Regulamento, que lhes for dado pela Autoridade Eclesiástica, sobre as Cerimônias religiosas, indispensáveis em tais Estabelecimentos.

O texto era formado por um artigo que ratificava a proposta original dos empresários e dois que poderíamos considerar emendas a ela. Uma das emendas isentava do enterro pela companhia do cemitério os membros de algumas ordens religiosas submetidos a regras mais rígidas de clausura, regras que deveriam acompanhá-los à sepultura. A outra emenda obrigava os empresários a se submeterem a um regulamento sobre cerimônias religiosas, estabelecido pela Igreja. Esta não abriria mão de ter a palavra final no despacho dos mortos. Veremos o regulamento eclesiástico mais adiante. Por agora, vejamos mais alguns aspectos da concessão do governo.

À publicação da lei nº 17 seguiu-se a assinatura de um contrato sigiloso entre a Companhia dos Cemitérios da Cidade e o governo da província, assinado no dia 25 de junho de 1835. Este contrato reproduzia basicamente as condições avançadas na representação dos empresários que serviu de base à lei, mas acrescentava outras condições e privilégios, além de detalhar alguns pontos do requerimento.[14]

Os empresários prometiam entregar a obra dentro de um ano a contar de 1º de setembro de 1835 e, sendo necessário, levantar um outro cemitério dentro das mesmas condições e privilégios. Neste ponto o documento se afasta do requerimento, onde se lê que a "execução e preparos destes Cemitérios [no plural] verificar-se-ão no limitado prazo de um ano". De acordo com este contrato, eles se comprometiam "a prestar todas as conduções anexas ao enterramento", também em regime de monopólio, aspecto omitido no texto que veio a público em forma de lei. Isentos desse privilégio estavam as irmandades e particulares que fizessem transportar seus cadáveres em condução própria. Ninguém poderia se dedicar ao aluguel de seges mortuárias. Os empresários estabeleceram o preço do transporte em 2 mil réis para carroças, independente da distância, e preços a decidir entre as partes para "coches com mais ou menos pompa".

O governo, por seu lado, se obrigava a garantir o monopólio dos enterros e carros funerários aos empresários e seus descendentes pelo prazo dos trinta

anos estipulados na lei. Também se comprometia a designar uma guarda policial permanente para garantir a ordem e a decência da necrópole, "evitando-se muitos abusos perniciosos". Os empresários dariam uma casa para aquartelar os policiais. O governo ordenaria à Câmara Municipal que fizesse melhoramentos na estrada para o cemitério, tornando-a adequada ao tráfego de carroças e coches. Ele se obrigava ainda a avisar aos párocos de Salvador que ficavam proibidos os enterros fora do cemitério a partir de sua inauguração, sob pena de 100 mil réis por cadáver a favor da companhia. Além da multa, os empresários conseguiram que os infratores fossem punidos com "penas impostas aos que desobedecem as ordens legais das Autoridades competentes".

Assinaram este contrato os três sócios e, pelo governo, o vice-presidente Manuel Antônio Galvão e o secretário interino do governo, Manuel da Silva Baraúna. No mês seguinte, em correspondência de 7 de julho, os empresários ainda requisitaram do governo a assinatura de uma "Carta do seu privilégio exclusivo para o Cemitério, e conduções em conformidade das condições do contrato", o que foi devidamente feito uma semana depois. A Empresa dos Cemitérios procurava se proteger de todos os lados.[15]

A OBRA

O lugar escolhido para a construção do cemitério ficava fora da cidade, na antiga estrada do Rio Vermelho, no topo de uma colina arejada, conforme as recomendações dos higienistas, em terras da então fazenda São Gonçalo (ver Mapa 2, pp. 20-1). A compra da fazenda, com todas as benfeitorias, casas e plantações, foi fechada em julho de 1835 com José Tavares de Oliveira e sua mulher, Maria José Cândida Tavares, por seis contos de réis, a serem pagos no prazo de seis anos.[16]

Antes de iniciar a construção, caberia aos poderes públicos aprovar a escolha do terreno. Os empresários esperaram cerca de um mês. Em 17 de junho a Câmara discutiu o pedido, nomeando para vistoriar o terreno os "professores de saúde" José Vieira Ataliba, que além de vereador era suplente de deputado na Assembléia Provincial, e Prudêncio Cotejipe. Em 7 de julho essa comissão apresentava seu parecer.[17]

A localização foi aprovada, mas o terreno considerado pequeno em vista dos índices de mortalidade em Salvador, já que o ideal seria o dobro de covas em relação ao número anual de mortos, em conformidade com a lei municipal que estabelecia em dezoito meses o rodízio das covas. A Câmara deixou de comentar outras faltas dos empresários, lembrando em tom de queixa que, apesar de a lei de 1828 lhe dar autoridade para fiscalizar todos os aspectos de "tais estabelecimentos", a lei nº 17 parecia reduzir seu papel à aprovação do terreno. E pediu que o governo se pronunciasse a respeito de qual era exatamente sua jurisdição sobre a matéria.

No dia seguinte, o presidente da província deixava claro à Câmara que a

ela cabia apenas julgar o local e ao governo avaliar a capacidade do local e acompanhar a obra. À Câmara cabia também fazer o alinhamento e o aplainamento do terreno. Na mesma data em que escreveram ao presidente, os vereadores leram em plenário o pedido dos empresários para aplainar o terreno o mais breve possível, de forma a não prejudicar o andamento da obra. A questão voltaria à pauta em 20 de julho, quando foi lido ofício do "fiscal geral" dando conta de que o alinhamento estava pronto e que aguardava vistoria da Câmara para sua aprovação definitiva. Na mesma data, os empresários pediram permissão para arrancar árvores no caminho do Rio Vermelho para a construção, o que lhes foi negado, prova de que os vereadores não estavam satisfeitos. E só três semanas depois aprovariam secamente o alinhamento, como "perfeito e exato". O alinhamento foi feito "em uma reta de cinquenta braças, além dos que devem seguir no lugar, em que se estava aterrando para a parte do Rio Vermelho, que seguirá a reta até o ângulo, que faz a volta para outro lado da Estrada do Rio Vermelho e a de São Lazaro".[18]

Os gastos com a estrada ligando o cemitério à cidade já aparecem no plano orçamentário de 1836 do governo provincial. Seriam designados onze contos e 12 mil réis iniciais para essa obra, orçada em 21 contos e 864 mil réis. A obra fora arrematada em concorrência pública pelo capitão Miguel Teodoro da Costa, que se comprometera a executá-la por dezoito contos e 354 mil réis no prazo de um ano. Os prazos para a finalização do cemitério — setembro de 1836 — e da estrada — fevereiro de 1837 — não coincidiam, mas o governo não parecia ligar para esse detalhe.[19]

Em torno de agosto de 1836, os donos do cemitério escreveram ao governo que o prazo de 1º de setembro estava de pé, explicando que as dificuldades teriam sido superadas pelo zelo cívico: "não se poupando os Suplicantes a despesas, e sacrifícios alguns só o fim de poderem a despeito da estação invernosa concluir aquela importante obra no curto espaço de tempo, a que se comprometeram, e torná-la ao mesmo passo um monumento digno da Capital desta Província". Queixavam-se, todavia, de que o cemitério não poderia funcionar enquanto não ficasse pronta a estrada, "por hora impraticável para o transito de Carroças e Coches necessários nos enterramentos", o que lhes causaria grande prejuízo em vista dos "avultados capitais" por eles investidos. Terminavam declarando pronta a obra e solicitando ao governo que pressionasse o construtor da estrada. O despacho do governo, de 5 de setembro, silenciava sobre o problema, apenas reconhecia o cumprimento do contrato pelos empresários e os informava de que deviam aguardar a sagração do cemitério pelas autoridades religiosas.[20]

49. Dom Romualdo Seixas,
arcebispo da Bahia, primaz do Brasil,
presidente da Assembléia Provincial
e deputado na Assembléia Geral Legislativa.

O REGULAMENTO RELIGIOSO DO CEMITÉRIO

Ao contrário da rapidez com que a Assembléia se pronunciou sobre o plano do cemitério, a Igreja levaria um ano para redigir suas novas regras funerárias. Com o título *Regulamento que devem seguir os parochos desta cidade, nos enterros, e mais funções fúnebres*, um longo texto de doze artigos foi escrito por uma comissão designada pelo arcebispo e composta pelo cônego Vicente Maria da Silva, o vigário dr. Manuel José de Sousa Cardoso e o desembargador João José de Sousa Requião. A comissão discutiu seu parecer com uma junta de párocos e outros religiosos sob a presidência do próprio d. Romualdo. O regulamento que daí resultou seguiu, de acordo com seu preâmbulo, "as conveniências sociaes", as regras legais e o direito canônico. Em 26 de agosto de 1836 foi enviado ao presidente da província, Francisco de Sousa Paraiso.[21]

Segundo este documento, o cemitério, por ser comum a todas as freguesias, ficaria fora da jurisdição do pároco da Vitória, em cujo território se localizava, e diretamente submetido ao arcebispo. Entretanto, os párocos continuariam a lançar os nomes dos falecidos em seus livros de óbitos e a ministrar o viático e a encomendação das almas. As missas de corpo presente poderiam ser celebradas nas igrejas matrizes ou na capela do cemitério — não se mencionam outras capelas —, "sem prejuizo dos Direitos Paroquiais". Qualquer tipo de missa fúnebre podia ser celebrado na capela do cemitério sem que por isso recebessem

os empresários qualquer pagamento extra. Estes, pelo contrário, deveriam fornecer "o guizamento, e paramentos necessários" a sua celebração.

Por outro lado, quem quisesse a presença de pároco, com capa de aspergir e seu sacristão, na procissão fúnebre pagaria, além da encomendação, 6$400 réis, o dobro se o funeral saísse das freguesias suburbanas da Penha ou de Brotas. O responsável pelo funeral providenciaria a condução do padre ao cemitério. A introdução do novo emolumento funerário substituía o que se pagava por sepulturas nas igrejas. "Ficam extintas as Fabricas e meias Fabricas", rezava o artigo 8. Já os membros do clero regular teriam seus cadáveres acompanhados por frades ou capelães, sem interferência do pároco da freguesia onde se situavam seus conventos.

O responsável pelo defunto devia imediatamente informar o falecimento aos empresários ou seus agentes, para que fossem providenciados a condução e o sepultamento. Por sua parte, os empresários estavam obrigados a participar o recebimento de todo cadáver "à Autoridade Paroquial, da qual por escrito lhes deve constar, estarem satisfeitos e preenchidos os direitos e deveres Paroquiais sob a pena da Lei". O regulamento previa que não só os sacerdotes "que professam pobreza" teriam sepultura e condução gratuitas, mas também seus domésticos e fâmulos "que morarem intra Claustra", sem que para isso tivessem de apresentar o atestado de pobreza exigido dos demais pobres. Assim a Igreja explicitava uma espécie de sociedade com a companhia do cemitério, e de troca de favores na vigilância dos negócios funerários uma da outra.

As autoridades eclesiásticas também impunham regras inibindo a profanação do cemitério. Este teria de ser murado de forma a torná-lo "inacessível não só aos viandantes, como também e mui principalmente aos animais". O artigo 6 estabelecia:

> Sendo o Cemitério lugar consagrado pela Religião ao jazigo dos mortos, e por isso unicamente próprio para excitar sérias e religiosas meditações, são proibidos dentro do seu recinto todos os divertimentos e atos proibidos nos Templos, e conseguintemente tudo que for alusivo a paixões voluptuosas, e a poder despertar recordações ofensivas da decência, e da Moral Cristã, ou idéias de materialismo, que não vê além do Túmulo senão o nada.

De uma só tacada a Igreja atacava libertinos e materialistas, enfatizando a sacralidade do novo lugar de enterro dos baianos.

Com intenção semelhante, haveria censura às palavras gravadas sobre as sepulturas:

> As inscripções, Epitáfios, Emblemas, e outras Decorações do Cemitério, e dos Túmulos Católicos, serão próprias da Santidade do Lugar, análogas às nossas crenças religiosas, e emblemáticas dos Cargos honoríficos, que cada indivíduo, quer por letras, quer por armas, ou ofícios tiver servido na Sociedade inspirando todo o respeito devido aos mortos. Não se poderão pôr estas Inscripções sem concenso do Ordinário.

Nada de esculturas mundanas, de poemas amorosos ou símbolos de religião alheia.

Finalmente, o regulamento obrigava os empresários a reservar um lugar especial para o sepultamento de religiosos e outro, segregado por um muro e com entrada própria, para os não-católicos e os excomungados — "aqueles que pertencerem aos diferentes cultos tolerados pela Constituição Política do Império, e bem assim aqueles que estão privados de sepultura em lugar sagrado, segundo os Cânones e Constituição do Arcebispado". Entre os últimos estavam os excomungados, mas também crianças e africanos pagãos.

Quando os donos do cemitério declararam pronta a obra, em agosto, nova comissão eclesiástica foi organizada para examinar se ela estava de acordo com o regulamento religioso. Desta equipe faziam parte novamente o padre Manuel Cardoso e o cônego Vicente Maria da Silva. Saía o desembargador Requião e entravam os padres Manuel Coelho de Sampaio Meneses e Vicente Ferreira de Oliveira. Em 2 de setembro, essa comissão apresentou seu parecer. "O Cemitério", escreveram, "está edificado com a maior decência possível, e de tal maneira que excedeu a espectação da Comissão, e não pode dever muito aos Cemitérios da Europa: acha-se pronto para as inumações dos Cadáveres, e com toda a capacidade para a população da Cidade". Assim a Igreja aprovava a obra em seu aspecto sanitário, atribuição, aliás, do Estado. Em relação aos aspectos religiosos, declaravam: "A Capela ou casa mortuária está bem construída, e ornada com toda a decência e decoro, inspirando o respeito, que se deve àquele lugar". É interessante que a expressão "casa mortuária" fosse usada para definir a capela do cemitério. As igrejas seriam a partir de agora somente a "casa de Deus".

Mas nem tudo estava no lugar. A comissão observou a inexistência de um local, com entrada independente, para enterro dos adeptos de outras religiões. Aceitaram, entretanto, o argumento dos empresários de que já havia em Salvador um cemitério que desempenhava aquela função, certamente se referindo ao cemitério dos ingleses na ladeira da Barra. Ambos os lados, entretanto, silenciaram a respeito dos enterros de pagãos e excomungados. Outra falta apontada pela comissão foi um lugar para sepultura dos sacerdotes, mas os empresários garantiram estar "prontos a por em reserva para estes o local que lhes for indicado, satisfazendo-se-lhes o preço das sepulturas". Essa passagem sobre "preço das sepulturas" não preenchia a expectativa da Igreja, já que em seu *Regulamento* ela ordenava que estas fossem gratuitas para os sacerdotes pobres e seus serviçais.[22]

Em 5 de setembro, o governador do arcebispado, José Cardoso Pereira de Melo, enviaria o parecer de sua comissão ao presidente da província. Essa correspondência não mencionava a questão dos enterros de estrangeiros, observando apenas que faltava "um lugar privativo e reservado para o jazigo dos Eclesiásticos, como determina o Ritual Romano, e é expresso em um dos artigos do Regulamento". E exigia obediência a esta condição para que o Campo Santo fosse consagrado. Mas as autoridades eclesiásticas voltariam atrás, recolocando a condição de um local para enterro dos não-católicos. Foi o que deixou claro o arcebispo quando, um mês depois, a pedido dos empresários, o presidente lhe so-

licitou que comunicasse a seus párocos a proibição de enterrar nas igrejas a partir de 26 de outubro. Um local para religiosos e um para os não-católicos voltava a ser ponto inegociável pela Igreja.[23]

Como suponho que o governador do arcebispado não teria dispensado esta última condição sem o aval de d. Romualdo, este provavelmente teve boas razões para mudar de opinião. É possível que o arcebispo tenha se irritado com a disposição dos empresários de cobrar pelo enterro de todos os religiosos. Em sua correspondência para o presidente, ele admitia que estes não estavam legalmente isentos das taxas funerárias, do que se deduz que o parágrafo do regulamento que tratava dessa isenção não passava de um malsucedido pedido de favor aos empresários. O entusiasmo tantas vezes expresso por d. Romualdo com o cemitério seria aqui substituído por palavras de crítica. Segundo ele, um "lugar privativo e separado" para os religiosos no Campo Santo fazia "parte do Rito, com que a Igreja honra e distingue os despojos dos seus Ministros". E continuava: "é claro, que nem eu o posso dispensar, nem os Empresários do Cemitério de um Povo Católico o devem recusar. Convém portanto, que eles, no interesse mesmo da sua empresa, à qual não pode ser indiferente a influência moral do Clero, façam efetiva essa disposição do Regulamento".[24] Quanto ao local para enterro dos que morriam fora da comunhão católica, o arcebispo reagiu contra o argumento dos empreiteiros de que já havia um cemitério para estrangeiros. O regulamento religioso, lembrou ele, não restringia a segregação aos estrangeiros. Não existia cemitério, contra-atacou,

> nem para os Brasileiros, que professarem diversa Religião, como podem ser os nascidos aqui de Pais Protestantes, ou os mesmos Estrangeiros naturalizados, nem para os meninos ou adultos, que morrerem sem Batismo, ou outras pessoas, a quem, em certos casos gravíssimos, a Igreja manda negar sepultura Ecclesiástica.

Os africanos nunca eram mencionados explicitamente. O arcebispo finalizava:

> Ora, além de ser esta disciplina mui sabida e geralmente observada nos Países Católicos, seria muito imprudente ou privar de uma decente sepultura os que não pertencem, ou têm a desgraça de morrer fora da comunhão da Igreja, ou oferecer às vistas do religioso Povo desta Capital o inaudito espetáculo de confundir os restos do cismático, do Herege, do Excomungado Vitando, e de outros banidos da Sociedade Cristã, no mesmo lugar santificado por misteriosas Cerimônias para depósito das cinzas dos verdadeiros Fiéis, e filhos obedientes da Igreja.

Só quando os empresários cumprissem essas determinações, d. Romualdo ordenaria aos párocos a suspensão dos enterros nas igrejas e procederia à bênção do Campo Santo. E transmitiu ao presidente que ele próprio advertira do assunto os donos do cemitério.

Ao que tudo indica, os empresários se apressaram em satisfazer as exigências do arcebispo, pois no dia 19 de outubro este informaria ao presidente que eles haviam cumprido todas as cláusulas do regulamento religioso. Da parte da Igreja restava apenas sagrar o cemitério.[25]

NOTAS

(1) APEBA, *Legislativa. Representações, 1834-1925*, não catalogado. A informação de que Almeida era doutor em teologia me foi passada por Cândido da Costa e Silva, que prepara um trabalho sobre o alto clero baiano no século XIX.

(2) AMS, *Câmara. Requerimentos, 1835-37*, não catalogado.

(3) Ibidem; AMS, *Atas da Câmara, 1835-38*, v. 9.42, fls. 4v, 34v.

(4) APEBA, *IT* nº 05/2146/2615/02, passim; Flory, *Judge and jury*, p. 77; a atuação dos Cerqueira Lima no tráfico é amplamente documentada por Verger, *Flux et reflux*, passim; ver também Lugar, "The merchant community", p. 190. Sobre Matos, talvez seja interessante observar que antes de morrer escreveu um testamento estritamente secular, sem expressar qualquer interesse sobre seu enterro e o destino de sua alma.

(5) Lugar, ibidem, p. 169; *Almanach para a cidade da Bahia* (Salvador, 1812), p. 209; sobre sua atuação como juiz de paz em 1832, ver sua correspondência em APEBA, *Juízes*, maço 2682, e em 1835, "A Justiça de Luís, nagô", APEBA, *Insurreições escravas*, maço 2847, fls. 4-4v; APEBA, *IT*, nº 04/1740/2210/05, passim, inventário de Maria Felipa de São José Araújo, mãe de José Antônio.

(6) Silvestre da Silva aparece como provedor dos resíduos no inventário de Antônio Moreira de Azevedo, APEBA, *IT*, nº 05/2019/2490/05; seu inventário é o de nº 04/1799/2269/01; sobre o cargo de provedor-mor dos defuntos no Brasil-Colônia, Stuart B. Schwartz, *Sovereignty and society in colonial Brazil* (Berkeley, 1973), p. 66 e passim; *Diário da Bahia*, 40 (26/6/1836), da BPBA.

(7) A representação está anexa à lei nº 17 de 4/6/1835, in *Resoluções e leis do governo* (Salvador, 1837). Pode ser também consultada a *Collecção de Leis e Resoluções da Assembléia Legislativa da Bahia, 1835-41*, I (Salvador, 1862).

(8) Apud Foisil, "Les attitudes devant la mort au XVIIIe siècle", p. 321.

(9) Ariès, *The hour of our death*, p. 503.

(10) Ofício da comissão nomeada em virtude da lei de 28 de outubro de 1828, 1/2/1831, AMC, *Livro de registro de ofícios*, fls. 27-27v.

(11) McManners, *Death and the enlightenment*, pp. 318, 361-2; Ariès, *The hour of our death*, p. 519.

(12) APEBA, *Legislativa. Pareceres, 1835-42*, maço 1068.

(13) APEBA, *Legislativa. Livro 1º de correspondência, 1835-40*, v. 443, fl. 86v.

(14) APEBA, *Legislativa. Ofícios recebidos, 1836*, maço 1119.

(15) APEBA, *Saúde, falecimentos, sepultamentos, 1835-55*, maço 5402.

(16) APEBA, *Livro de notas do tabelião, 1834-35*, v. 245, fls. 239v-241.

(17) AMS, *Atas da Câmara, 1835-38*, v. 9.42, fls. 28v, 31v.

(18) Ibidem, fls. 28v, 31v-2, 33, 38, 41v, 42; APEBA, *Legislativa. Câmaras Municipais. Interior e capital. Representações, certidões etc., 1832-1929*, não catalogado.

(19) Lei nº 38 de 15/4/1836, Capítulo I, art. 1º, § 15, in *Resoluções e leis do governo*; APEBA, *Legislativa. Ofícios recebidos, 1836*, maço 1119.

(20) APEBA, *Legislativa. Petições, 1837*, não catalogado.

(21) APEBA, *Religião. Governador do arcebispado, 1836-38*, maço 5211.

(22) APEBA, *Legislativa. Petições, 1837*, não catalogado.

(23) APEBA, *Religião. Governador do arcebispado, 1836-38*, maço 5211.

(24) Ibidem.

(25) APEBA, *Legislativa. Petições, 1837*, não catalogado.

13
A RESISTÊNCIA CONTRA O CEMITÉRIO

No final da proposta da companhia do cemitério, seus autores definiram a empresa como "árdua já pelas quantiosas somas, que essencialmente demanda, já pelos inevitáveis tropeços, que de ordinário se encontram na criação de novos planos, contrários aos hábitos de muito adquiridos". Os empresários tinham consciência da resistência que enfrentariam.[1]

Enquanto aconteciam as negociações entre empresários, Igreja, Câmara e governo, e também depois, durante as obras do cemitério, seus opositores se movimentavam, pressionando autoridades, recrutando adeptos e organizando a resistência. Esse movimento aconteceu num crescendo ao longo de 1836.

A pressão sobre o governo e os membros da Assembléia se deu por meio de abaixo-assinados elaborados pelas irmandades. Inicialmente algumas representações seguiram para o Parlamento Nacional no Rio de Janeiro, que as devolveria para exame e decisão dos legisladores da província. O ponto culminante dessa oposição pacífica seria a elaboração de um manifesto assinado por centenas de pessoas e dirigido ao Executivo provincial.

Pelo menos oito irmandades e uma igreja conventual representaram contra os privilégios concedidos aos empresários. Muitos desses manifestos chegaram ao presidente da província no dia da inauguração do cemitério, 23 de outubro. Dessas petições consegui encontrar seis, das seguintes irmandades: Santíssimo Sacramento da Rua do Passo, Santíssimo Sacramento do Pilar, Nossa Senhora do Rosário dos Quinze Mistérios, ordens terceiras do Carmo, de São Francisco e de São Domingos — todas confrarias de brancos, à exceção de uma. Também os frades franciscanos encaminharam seu protesto. A Irmandade dos Pardos do Boqueirão protestou, mas não encontrei sua petição.[2]

Nessas representações ao Legislativo ou ao Executivo, as confrarias apresentaram argumentos políticos, jurídicos, religiosos e econômicos contra a lei nº 17, e propuseram alternativas ao monopólio de enterros. Em algumas delas, a crítica aos deputados — entre eles o arcebispo, não esqueçamos — foi dura, mas os empreiteiros seriam o alvo principal, acusados de gananciosos, irre-

ligiosos e de, resguardando sem escrúpulos seus interesses, não cumprirem várias cláusulas do contrato assinado com o governo.

A CONSTITUIÇÃO CONTRA A LEI Nº 17

No início de 1836, a Ordem Terceira do Carmo pediu à Assembléia "reparação do mal que lhes foi causado" pela lei nº 17. Argumentaram os terceiros que, embora avessos a desrespeitarem a lei, deviam obediência sobretudo à Constituição do Império. Eles apontaram o artigo 179, que cuidava exatamente da "inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade". Citaram seu parágrafo 2, que ordenava a utilidade pública das leis. Citaram também o parágrafo 26, que assegurava apenas aos inventores o direito de monopólio de suas descobertas. E concluíam que os empresários não eram inventores, nem o monopólio a eles concedido servia aos interesses públicos. A lei provincial era assim inconstitucional.[3]

Obviamente, a ordem terceira fizera uma leitura muito particular da Constituição. Afinal, os defensores do cemitério haviam tido o cuidado de justificá-lo como útil à saúde pública. Mas segundo a ordem, mesmo reconhecendo-se isso, não procedia a concessão de um monopólio. Além da Constituição, os legisladores baianos teriam se afastado da letra da lei de outubro de 1828, que estabelecia apenas que os cemitérios fossem construídos fora dos templos, não da cidade, nem que fossem concedidos em regime de exclusividade. Lembramos, porém, que a legislação deixava as municipalidades livres para decidirem localmente sobre o assunto, e que a postura nº 20 da Câmara de Salvador havia estabelecido a construção de cemitérios *fora da cidade*. E a postura estava incontestavelmente em vigor.

Em algumas passagens de sua petição, os irmãos carmelitas foram particularmente ásperos com os legisladores provinciais. Segundo eles, sob o pretexto de zelarem pela saúde pública — "que aliás ainda não foi alterada em nosso abençoado clima pelas inumações das Igrejas", escreveram ecoando Robert Dundas — eles teriam exorbitado de sua jurisdição, e deveriam se corrigir. "Cumpre pois emendar a mão", advertiram.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento do Pilar também se referiu à desobediência de vários parágrafos do artigo 179. Já para os frades do convento de São Francisco, a lei nº 17 era inconstitucional porque, além de ferir este artigo, desobedecia o artigo 11, parágrafo 9, do ato adicional de 1834, segundo o qual às assembléias provinciais cabia zelar pelo cumprimento da Constituição. Tal como os irmãos carmelitas, os frades afirmaram que "provariam que o privilégio concedido nenhuma utilidade pública produz, antes aberrou o Governo da Província de despesas, e futuros encargos sem lucro". Ou seja, o cemitério era um bom negócio para os empreiteiros, um péssimo negócio para o Estado.[4]

Os irmãos pretos do Rosário dos Quinze Mistérios optaram por se escorar exclusivamente no direito de propriedade. Após afirmarem que tinham "seu Cemitério decentemente para enterrarem seus Irmãos há onze anos, e igualmente Bento", justificaram a queixa "por ser fundada em direito de propriedade, que a Lei fundamental deste Império nos outorga". O mesmo argumento, por sinal, havia sido utilizado pela Ordem Terceira do Carmo de Sabará, Minas Gerais, em 1831, contra a proposta da Câmara local de construir um cemitério público. E havia sido usado pelo padre Perereca, como vimos.[5]

As irmandades consideravam os legisladores vítimas de um engodo urdido pelos "cemiteristas". A Ordem Terceira do Carmo se dizia admirada com o fato de que os representantes da província pudessem ser tão distraídos, uma vez que a lei nº 17 lhes havia sido "arrancada de surpresa!". "Vossa boa fé", repreenderam os carmelitas, "foi iludida; vosso zelo pelo Bem público fascinado." Entre a obediência ao contrato com os empresários e o contrato de obediência à Constituição, os legisladores não tinham escolha: ou mandavam suspender as obras do Campo Santo ou, prosseguindo esta, permitiam que a ordem também usasse suas catacumbas.

O JULGAMENTO DOS CEMITERISTAS

Os cemiteristas seriam acusados de uma longa lista de pecados. Se o plano do cemitério havia sido vago e incoerente, depois de pronto se mostrava aquém das promessas e dos padrões estabelecidos no contrato por eles assinado com o governo.

Os irmãos do Pilar escreveram:

> Eles começam seu requerimento, dizendo-se possuídos de sentimentos de religiosidade, e amor pelo bem do seu País, e no entanto foram construir um Cemitério aberto às profanas vistas, por ser do lado da estrada cercado de grades de ferro aberto, que torna aquele recinto, em vez de um lugar de solidão e recolhimento, teatro de divertimento, por ficarem expostos às publicas chincalhações e zombarias dos viandantes aqueles que, levados de um zêlo religioso, e possuidos de amarga dor, forem chorar sobre o Túmulo de seus mais caros finados.

Os mortos deveriam ficar perto dos vivos, mas em espaço sagrado, como eram as igrejas e suas catacumbas. O cemitério dessacralizaria a morte. À irmandade não agradava a idéia de cemitérios abertos ao trânsito dos vivos, como eram os cemitérios europeus.

O Campo Santo ameaçava noções tradicionais de espaço sagrado e outros aspectos da mentalidade funerária predominante. Ao comentar a obra da capela do cemitério, os irmãos do Pilar apontariam que a pobreza e pequenez da mesma impossibilitariam a pompa fúnebre e em especial a presença de convidados numerosos, marcas particularmente fortes da morte baiana: "Em lugar da decantada Capela, em que se possa com decência sufragar os mortos, uma pe-

quena, e ligeira Capela existe, em que mal apenas se poderão rezar os últimos responsórios sem assistência do accompanhamento fúnebre, que, a não ser pequeno, lá não pode caber''.

Por fim, a quebra do contrato no que se referia a prazos: ''em vez de um ano, em que os Empresários se comprometeram a dar um, ou dois Cemitérios prontos, e preparados, ainda hoje se trabalha na mesquinha obra que fizeram''. Isto, apesar do ano elástico concedido pelo governo, que assinara o contrato em 14 de junho, aceitando só contar a partir de 1º de setembro de 1835. Concluíam:

> A tudo isto, acresce ainda, que devendo o Cemitério reverter para o Governo, findo o prazo do exclusivo, era mister, para isso ter lugar, que ele fosse solidamente construído, e não de maneira a precisar reparos, ainda antes dos trinta anos do privilégio, pois não é preciso ter conhecimentos profissionais, para se poder avançar, sem risco de errar, que a obra feita não dura vinte anos, por mais cautelas, que se tenham na sua conservação.

OS ARGUMENTOS SANITÁRIOS

Um aspecto interessante desses manifestos é que neles as irmandades aceitaram discutir a questão dos enterros enquanto problema de saúde pública, o que significava lutar no terreno do adversário. Nesse aspecto elas se apresentaram divididas. A Ordem Terceira de São Domingos reconheceu que causava

> grandes males o ser os cadáveres sepultados dentro dos Templos, e em covas subterrâneas, cujas exalações pútridas corrompiam o ar, e atacavam muito de perto o povo, que concorrendo aos mesmos Templos, principalmente aos Domingos e dias Festivos [...] tinham de ficar sobre as mesmas covas recebendo vapores, que delas saiam, e a eles se comunicavam.

Os dominicanos chamaram a proibição dos enterros nas igrejas de ''medida muito salutar'', derivada de ''justíssima causa'', mas consideravam seus carneiros dentro da lei, porque construídos no subsolo da capela.[6]

Essa não era a opinião da Ordem Terceira do Carmo, e de outras confrarias, que apontavam o Campo Santo como o verdadeiro perigo sanitário. ''Nem se diga que a salubridade pública exigia a criação de cemitérios extra-muros'', bradaram os irmãos do Carmo. Os cemiteristas,

> prescindindo de entrar na análise da conveniência ou desconveniência da existência de um cemitério, que por ser geral se tornará talvez um foco de corrupção, pela grande quantidade de miasmas pútridos que dele devem exalar, deixando de parte a experiência de mais de trezentos anos, em os quais enterrando-se nesta cidade constantemente nas Igrejas, ainda daí não nos resultou peste ou epidemia alguma.

Não se pode negar que tivessem razão quanto a este último ponto.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento do Pilar criticou, em nome da salubridade pública, o local escolhido para a instalação da necrópole: ''E, para

evitar danos, que podem resultar das emanações dos cadáveres, foram colocar o seu Cemitério 'Campo Santo' em uma eminência sobranceira à nascente de boa água, e em uma posição fronteira à Cidade pelo lado por onde esta recebe a viração do ar''. Segundo este diagnóstico médico, o Campo Santo poluiria a água e o ar de Salvador. A Ordem Terceira de São Domingos também observou que o cemitério fora construído em lugar inadequado ''por ser batido de ventos fortes, que caem sobre a Cidade''.

Na tentativa de desmascarar os objetivos higiênicos dos cemiteristas, os irmãos do Pilar ressaltaram ponto por ponto os compromissos traídos por eles, mas se detiveram no tamanho do Campo Santo:

> Em vez de um ou dois Cemitérios cômodos, apenas existe um pequeno quadro [quadrado?], que mal chegará para os enterramentos da Santa Casa de Misericórdia, e de alguma outra Confraria, ou Convento [...] sendo ainda de advertir, que esse mesmo pequeno recinto tem de ser diminuido pelas acquisições particulares de terreno para sepulturas privativas.

A irmandade associava, de forma sutil, o Campo Santo ao Campo da Pólvora.

Os confrades espionaram cuidadosamente a obra do inimigo, fornecendo inclusive novas informações sobre suas características físicas, que consideraram um desrespeito aos mortos e ao mesmo tempo um perigo para os vivos:

> Pelas prometidas catacumbas, ou sarcófagos matizados de lúgubres árvores, apresentaram os Empresários frágeis carneiros feitos na parte interna dos corredores da Capela, e nos muros do recinto, que, além da exposição em que se acham, prometem por sua má construção ser facilmente arruinados pelas humidades resultantes dos Cadáveres, pelo que teremos talvez de ver rolar pelo chão pedaços de muro de mistura com os humanos ossos, e mesmo fragmentos de carne mal consumidas, que oferecerá pasto aos animais carnívoros, com ofensa da moral pública e religiosa.

Expressões de um realismo lúgubre como estas sugerem que os irmãos haviam lido com atenção os textos higienistas da época.[7]

Várias irmandades contrastaram a precariedade da construção do Campo Santo com a solidez sanitária de seus carneiros. Os confrades do Santíssimo Sacramento do Passo lembraram que enterravam pouco em sua igreja, visto se situarem na freguesia menos populosa da capital. Seus oito cadáveres anuais não podiam pôr em perigo a saúde pública. ''É igualmente sabido'', defendiam, ''que os Carneiros da Freguesia são bem construídos, e arejados, e que deles não pode resultar infecção do ar que se respira, ou pôr em risco a salubridade Pública [...]''[8]

A Ordem Terceira do Carmo justificou não haver construído cemitério, conforme a lei municipal, porque já possuía catacumba fora de (na verdade sob) sua igreja. ''Porquanto tais carneiros pela sua posição, ventilação, e construção própria a dirigir todos os eflúvios por canos interiores para a terra sem que dê lugar ao desenvolvimento de miasmas ou à evaporação de gases mefíticos, em nada podem prejudicar a Saúde Pública.'' E anunciaram triunfantes o reconhecimento deste fato por uma comissão médica da Câmara Municipal:

E bem que esses Médicos, levados das idéias do tempo, sustentassem a opinião de que toda a inumação em povoado pode ser prejudicial à saude de seus habitantes, todavia tal foi a força da verdade e boa disposição dos Carneiros [...] que eles se viram obrigados a concluir dizendo que "quase impunemente e sem prejuízo da saúde pública se podia continuar a sepultar, como até aqui".

A Ordem Terceira de São Domingos que, como vimos, havia capitulado diante dos argumentos médicos contra os enterros nas igrejas, defenderia, entretanto, as condições perfeitamente salubres de enterramento de seus irmãos. Seus dezoito carneiros ("lugar certo de enterrar") ficavam, como no caso da Ordem do Carmo, no subsolo do templo, em lugar bem arejado. Além disso, ali se enterrava pouca gente, cerca de cinco ao ano, com uma rotatividade espaçada entre um e dois anos. Para obter uma higiênica decomposição cadavérica, os terceiros cobriam seus cadáveres com cal e vinagre. Segundo eles, essas providências justificavam que pudessem continuar a ali enterrar seus mortos.

A IGREJA DIVIDIDA

Ainda no campo da controvérsia sanitária, a própria Igreja seria atacada pelos irmãos do Pilar. A comissão eclesiástica encarregada de aprovar o Campo Santo foi por eles considerada incompetente para julgar a obra do ponto de vista da "construção, Polícia, e condições sanitárias". Eles consideravam indispensável que uma comissão civil fosse formada para dar conta da tarefa.

A Igreja seria veladamente contestada em outros aspectos do projeto. As confrarias e os religiosos que se opunham aos cemiteristas perceberam contradições entre as razões médicas, ou o espírito da lei nº 17, e seu texto. Em seu manifesto, os franciscanos protestaram que, "a ser reconhecida a necessidade e conveniência da construção de um Cemitério público e geral, nenhuma exceção se deveria ter admitido". Eles se referiam ao artigo que excluía do monopólio os cadáveres dos prelados diocesanos, das religiosas dos conventos da Lapa, Desterro, Soledade e Mercês, e das recolhidas dos Perdões. Ao impor essas exceções discriminatórias, a Igreja minara sua fraca unidade — como demonstram claramente as palavras dos frades de São Francisco.

Aos privilégios de certos setores da Igreja, somavam-se outros favorecendo grupos fora dela. Segundo os irmãos do Pilar, a Igreja teria fechado os olhos às restrições levantadas pela própria comissão eclesiástica quanto à falta de lugar separado para religiosos e estrangeiros no cemitério dos empresários. Essa acusação, talvez verdadeira no momento em que a petição da irmandade foi escrita, tornar-se-ia obsoleta mais tarde, quando d. Romualdo conseguiu que os empresários corrigissem a falta. Mas ela apresentava outras implicações relativas aos direitos funerários dos católicos.

Em sua crítica à posição dos empreiteiros, que apontavam para o cemitério inglês como alternativa para os defuntos protestantes, d. Romualdo não questionaria o direito dos ingleses de possuírem seu próprio cemitério. A lei nº 17

também nada mencionava a esse respeito, ou seja, os ingleses podiam continuar sendo enterrados no cemitério da ladeira da Barra. Diante disso, os irmãos do Pilar dispararam indignados:

> De sorte que os Ingleses, porque são poderosos, e todos os outros Pagãos, porque são Estrangeiros, podem conservar seu cemitério particular, sem embargo do exclusivo, e os Representantes e outros que professam a Religião Cristã devem sem indenização alguma ceder de seus bem construídos, e decentes carneiros para pagarem um tributo aos Cemiteristas!?

Quer dizer, só os católicos perderiam a liberdade de escolher o lugar de sepultura, exatamente aqueles cujos direitos a Igreja e o Estado deveriam proteger com prioridade. A Irmandade do Pilar levantava uma questão legal — e também uma questão política — sem dúvida importante. Tinha havido uma clara discriminação dos atingidos pela Lei do Cemitério.

As irmandades insistiram no princípio de que, a exemplo dos ingleses e demais grupos excetuados pela lei, seus membros deveriam continuar a ser enterrados em comunidade. A Ordem Terceira do Carmo apontaria como solução que o governo exigisse dos empresários um local no próprio Campo Santo para esses enterros, a preços razoáveis. Pois elas haviam sido simplesmente ignoradas neste aspecto pelos legisladores e, mais grave, pela Igreja. Os carmelitas enumeraram as implicações disso: eles e as demais confrarias ficariam "esbulhados do direito que tinham a suas sepulturas já estabelecidas [...], privados da liberdade de estabelecerem por si mesmo seus cemitérios extra-muros, e [...] sujeitos ao livre arbítrio dos Beneficiados", que cobrariam "uma quantia exorbitante sem que a isso os Suplicantes possam opor cousa alguma". A ordem concluía que, ou deixava de enterrar seus mortos, faltando "ao sagrado dever contraído para com todos os Irmãos no ato de sua profissão", ou se submeteria ao "capricho dos Beneficiados cemiteristas". Num caso o resultado seria o "resfriamento da Religião", e advertia aos deputados sobre "os males que de tal resfriamento costumam nascer"; noutro caso, se desviariam para os bolsos dos empreiteiros dotações antes usadas para fins devocionais e filantrópicos.

ECONOMIA, POLÍTICA E RELIGIÃO

As confrarias não fizeram segredo de suas perdas econômicas. Algumas eram ricas, temiam o empobrecimento, e defendiam um patrimônio acumulado através dos anos. Houve irmandades que, inclusive, se ofenderam com a insinuação dos empreiteiros de que, ao contrário deles, elas não tinham dinheiro para construir cemitérios. A Ordem Terceira do Carmo afirmou que não foi "por falta de meios" que não construíra o seu, mas porque já possuía suas catacumbas, higienicamente separadas da igreja. A Irmandade do Pilar retorquiu com orgulho, e talvez com exagero, que "algumas [confrarias] são de per si sós mais ricas, que todos os Empresários coletivamente". Quase todas, entretanto, admi-

tiram explícita ou veladamente que a abolição de suas prerrogativas funerárias significaria a decadência e até o ocaso delas.

Mas foram os frades franciscanos que mais claramente previram a crise que resultaria do monopólio. Como vimos anteriormente, o convento de São Francisco oferecia vários serviços fúnebres, inclusive sepulturas em sua igreja. As covas, segundo a petição dos franciscanos, representavam a principal fonte de renda dos religiosos. "Ninguém ignora", escreveram, "que os [franciscanos] não têm patrimonio d'onde tirem sua subsistência, a qual é mantida pelas esmolas dos Fiéis, retribuições por alguns serviços do Culto Católico, e mais que tudo pelas ofertas ou pagamentos de sepultura." Os frades chamavam a atenção para que, tendo a Assembléia recentemente aprovado o ingresso de trinta noviços, parecia-lhes contraditório que ela mesma quisesse tirar-lhes o sustento: "é incoerência tal que os Suplicantes duvidam em acreditar [possível] em tão Ilustrada Assembléia".

Algumas representações, como a do Rosário dos Quinze Mistérios e a dos próprios franciscanos, foram, por assim dizer, particularistas, ao colocarem suas próprias dificuldades e apresentarem soluções individuais. Sustentavam que, ou já possuíam cemitérios e catacumbas higienicamente adequadas, ou estavam prontas a construí-los. Já o manifesto da Ordem Terceira de São Domingos, além de procurar resolver seu problema particular, assumiria a defesa do conjunto das irmandades, ao protestar contra os "danos" que a lei traria para a ordem e "demais Corporações e Sociedades Religiosas". Assumia também a defesa da religião, que julgava ameaçada se as irmandades decaíssem. Escreveram, por exemplo, sobre a "decadência, em que por isso irá caindo o Culto Divino e a Religião". Esta última passagem reflete que as irmandades interpretavam de maneira positiva a superposição do culto aos mortos e do culto divino no mesmo espaço sagrado, ao contrário da alta hierarquia eclesiástica, dos médicos e legisladores, que pugnavam por separá-los.

A Lei do Cemitério teria certamente o efeito de afastar os fiéis das irmandades, uma vez que tornaria obsoleto um de seus principais objetivos. Os terceiros dominicanos enfatizaram:

> Não pode também entrar em dúvida, que qualquer [um], com pequenas exceções, quando se delibera alistar-se por Irmão de alguma das ditas Sociedades ou Corporações, tem primeiro que tudo em vistas o bem, que dali lhe pode provir, já ao corpo já à alma; e que ou por amor religioso, ou por filancia e vanglória desejam ser sepultados na Sua Ordem ou Irmandade, levando o seu acompanhamento, e aquela decência, que o seu Compromisso lhe permite, e finalmente contando decerto, que ainda morrendo em grande miséria sempre ali será sepultado da mesma forma, e com o mesmo funeral da sua Ordem, como se fôra rico.

Os fiéis se afastariam das irmandades sabendo que agora seriam enterrados num cemitério público onde, para terem regalias e acompanhamento, "farão nova despesa"; os irmãos pobres, antes enterrados com dignidade, "serão sepultados tristemente". Além de não receberem novos associados e de perderem os

já filiados, os irmãos que ainda permanecessem, doravante "fugirão d'aceitar cargos alguns e menos de despender dinheiros".

Como resultado, os dominicanos anteviam uma tragédia: a decadência do culto, o fechamento dos templos, o abandono da religião, a sublevação dos crentes e até a destruição do Estado.

> Ninguém tomará entusiasmo e gás pelas celebrações dos Sacrifícios, e exposições dos fatos Religiosos; e a Religião decerto ficará em decadência; e então disso murmurando, e até clamando o Povo, pode provir não só a desordem geral e mudanças do Sistema jurado, como a ruína total desta Província e de todo o Império.

A apocalíptica petição dos dominicanos insistiu nesse ponto mais de uma vez, num esforço para politizar ao máximo a discussão. "Perdido o gás" das irmandades, escreveram, o culto divino "irá acabando, e conseqüentemente a Religião ficará em abandono, o maior mal que em qualquer Estado pode haver, pois que da decadência daquela procede logo a decadência deste." Não pensassem os deputados que os irmãos faziam esse diagnóstico pessimista por inclinação subversiva. Não, pois eram "verdadeiros Constitucionais, amantes do Sistema jurado, e da Religião professada e herdada de seus maiores, e estes sentimentos são o que os fazem temer [...]".

Essa representação, politicamente abrangente, terminava com uma proposta de conciliação particular. Desde que fosse permitido à Ordem de São Domingos enterrar seus mortos, ela se dispunha a pagar aos donos do cemitério, por cada morto, o valor da cova mais barata do Campo Santo. "Desta sorte", propunha, "ficarão garantidos os direitos de ambos, sem prejuizo à Saúde Pública." Só aceitando essa proposta, a Assembléia poderia "destramente afugentar incalculáveis males que lhe poderiam sobrevir", ameaçava.

Esse tom intimidador tingiu mais de um manifesto. Os irmãos do Pilar, por exemplo, leram no despacho do presidente da província a sua primeira petição que ele não podia deixar de obedecer à lei. Em sua segunda petição, os irmãos rebateram que não desejavam ver a primeira autoridade da província desobedecer à lei, mas que, em vista das irregularidades denunciadas, fizesse suspender as obras do cemitério até que a Assembléia Provincial revisse a concessão feita aos empresários. E terminavam assim:

> Cumpre pois, Exmo. Sr., que V. Exª entenda que só à Assembléia Provincial compete deferir-lhes, então haja de a convocar extraordinariamente para esse fim, pois que a paciência humana tem limites, e quando o Cidadão reclama em vão providências das Autoridades constituidas para a guarda de seus Direitos, nada mais natural do que fazer justiça por suas mãos, o que entre nós é até autorizado por Lei.

Da "indisposição geral que se tem desenvolvido contra o Cemitério", anunciada na primeira representação, os irmãos do Pilar passavam a considerar a possibilidade de ruptura da ordem, neste segundo manifesto. A primeira representação havia sido entregue antes da inauguração do Campo Santo em 23 de outubro, sendo despachada pelo presidente na véspera; a segunda seria entregue, provavelmente, no próprio dia do levante contra o cemitério.

É interessante que, nessas petições, as irmandades utilizassem elementos do liberalismo para defender uma atitude tradicional diante da morte e dos mortos. Elas evocaram a tese do contrato social entre Estado e cidadãos como o alicerce da ordem. Apegaram-se à Constituição imperial que, como a lei maior e a lei jurada por todos, deveria ser preservada pelas autoridades. E, em conseqüência, elas admitiram, numa genuína tradição liberal, que se as autoridades contrariavam direitos civis e políticos, se rompiam o contrato social, os cidadãos tinham o direito de se levantar contra elas. A revolta se apresentava como tendo por objetivo a regeneração de uma ordem compactuada entre o Estado e a sociedade. Uma revolta pela religião, a Constituição e a propriedade. Na lógica das irmandades, a ordem funerária até então existente fazia parte da ordem política do Império, e uma não podia ser mantida sem a outra. Tanto num como noutro caso se misturavam direitos funerários, direitos de propriedade e, mais amplamente, direitos religiosos. O Estado se comprometera a zelar pela "liberdade dos povos" em cada uma dessas esferas. Se ele rompia o compromisso, paciência...

Se a religião ganhava uma dimensão política nessas petições — e assim teria de ser até porque não havia separação entre Igreja e Estado —, as irmandades também se posicionariam no campo estritamente religioso, no campo da política ritual, digamos. Elas enfrentaram a Igreja a partir de uma concepção própria da relação entre vivos, mortos e divindades. A Igreja, ao apoiar os cemiteristas, trabalhava para separar esses protagonistas. A separação entre vivos e mortos, e entre estes e as divindades, obedecia a regras diferentes de poluição, uma orientada pela racionalidade médica, outra pela razão ritual. Mas, da mesma forma que os médicos haviam utilizado a religião para fortalecer a ideologia higienista, a hierarquia eclesiástica se utilizaria da medicina para impor sua perspectiva da religião.

Na religião das irmandades — que médicos e agora bispos consideravam impregnada de superstição —, vivos, mortos e santos participavam de uma família ritual que devia permanecer unida. Essa visão mais orgânica do espaço sagrado era parte de uma visão do mundo e do sobrenatural em que os mortos tinham algo de divino. Nas capelas das irmandades se rezava tanto *pelos* mortos como *para* os mortos. Os mortos participavam da resolução dos problemas dos vivos tanto quanto Deus e os santos, mesmo se com pesos e medidas diferentes. E, assim como na relação com os santos, os vivos deviam zelar por seus mortos para fortalecê-los. Isto significava, entre outras coisas, garantir-lhes um lugar ritualmente próximo dos seres divinos. Zelar pelos mortos também significava zelar pelo próprio destino dos vivos. A sepultura eclesiástica era, se não uma garantia, pelo menos uma condição de salvação, e isso interessava vivamente aos mortais baianos.

Igreja e irmandades tinham uma visão definitivamente conflituosa a esse respeito. A Igreja, que nessa época iniciava uma política de romanização caracterizada pelo reforço da ortodoxia e disciplinamento dos fiéis, via criticamente essa visão tradicional da morte e do lugar dos mortos. Nesse aspecto ela parecia

considerar as irmandades como um órgão doente de seu corpo. Num sentido mais amplo, as irmandades representavam uma barreira ao projeto da Igreja de controlar os leigos mais fortemente. Ao apoiar a proibição dos enterros nas igrejas, d. Romualdo, líder pioneiro do reformismo católico brasileiro, cumpria esse objetivo. Por isso faz sentido o apoio de um arcebispo conservador a uma medida filha do "século das luzes", tempo que ele via como pai da irreligião. As irmandades eram o baluarte do catolicismo leigo tradicional e sua força vinha em grande parte dos mortos. Ao transladá-los para longe dos fiéis e segregá-los em cemitérios extramuros, a Igreja separava aliados, ferindo mortalmente o poder das irmandades.[9]

Mas é importante recordar que as irmandades já vinham declinando. Como vimos, as pessoas pediam cada vez menos sua presença nos funerais, o enterro em suas capelas, a proteção dos santos de devoção. Os dias áureos das confrarias já haviam passado em 1836, e nesse sentido o movimento contra o cemitério evidencia um esforço para evitar o tombo definitivo. Mas se os baianos vinham lentamente mudando suas atitudes diante da morte e dos mortos, ainda não estavam preparados para a mudança radical representada pela imposição da necrópole monopolista.

A INAUGURAÇÃO DO CAMPO SANTO

O presidente Francisco de Sousa Paraíso soube resistir o tempo suficiente para que o cemitério fosse inaugurado. Mas, observou ele, a cerimônia aconteceria num clima de tensão: além das petições das confrarias exigindo a suspensão da lei, "espalharam-se notícias de que pretendia o Povo obstar aquele ato de Sagração". Por isso mandara reforçar a guarda do Campo Santo naquele dia com homens da polícia montada e da infantaria. A guarda original do cemitério, três praças e um cabo, lhe pareceu insuficiente.[10]

O ato teve lugar em 23 de outubro de 1836, um domingo ensolarado, três dias antes de vigorar a proibição dos enterros nas igrejas. A cerimônia foi presidida pelo vigário da Vitória, padre Joaquim de Almeida, o mesmo que no ano anterior havia se queixado de não ter onde enterrar seus fregueses e propusera que a tarefa de construir um cemitério público fosse entregue ao setor privado. Sob este aspecto, ninguém mais indicado para benzer a obra.[11]

Durante a cerimônia de sagração, o padre criticou os enterros nas igrejas, num sermão inspirado no Capítulo 23 do Gênesis, "O túmulo dos patriarcas". Naquele tempo Abraão insistira em pagar aos heteus quatrocentos siclos de prata pela gruta e o terreno adjacente, onde sepultaria Sara longe dos vivos. Além de uma defesa do cemitério extramuros, parecia nada menos que uma justificativa bíblica do Campo Santo como empreendimento comercial![12]

O presidente da província pensou em fazer da inauguração uma cerimônia de Estado, convidando todas as autoridades locais para o evento. Mas só compareceram ele próprio, o comandante das armas e o chefe de polícia. O arcebispo

estava no Rio, representando a Bahia na Assembléia Geral. O chefe de polícia atribuiu outras ausências ao temor que pairava de uma revolta. Mas o povo se manteve calmo naquele domingo. Segundo Paraíso, compareceu à cerimônia um "extraordinário número de pessoas de todas as classes", e tudo se desenrolou na maior paz, e "se concluiu aquele ato guardando-se todo o respeito". "Apesar de extraordinária concorrência do povo, consegui ultimar o dia sem a menor alteração da tranquilidade", também escreveria Gonçalves Martins. Aliviado, o presidente conversou com algumas pessoas presentes que, segundo ele, puderam conferir pessoalmente a "decência com que se havia construido o dito Cemitério", razão por que achava que se tinha desarmado o espírito de oposição. Cedo descobriria seu erro.[13]

Com a aproximação da inauguração do Campo Santo, as irmandades mobilizaram seus membros para discutir o assunto. Em 19 de outubro, a mesa da Ordem Terceira de São Francisco reuniu-se e decidiu convocar seus membros, através dos jornais da cidade, para uma reunião na manhã do dia 23, data da inauguração. Um anúncio inescapável, impresso em letras garrafais, apareceu na *Gazeta Commercial da Bahia* de 21 de outubro. Enquanto acontecia a cerimônia de sagração do Campo Santo, os irmãos franciscanos se reuniam contra a lei que o tornara possível. Compareceram 71 terceiros, além de cinco membros da mesa. Para ajudá-los a enfrentar juridicamente o problema, foi também convocado um advogado, ninguém menos que Antônio Pereira Rebouças, o deputado que participara da comissão da Assembléia Provincial encarregada de discutir e redigir a lei nº 17. Rebouças parecia estar mudando de lado, coisas da profissão. O advogado não desanimou seus clientes, recomendando que elaborassem uma representação "reclamando os direitos que a essa Ordem pertenciam há duzentos anos". No final, o próprio Rebouças redigiria o manifesto dos irmãos franciscanos, endereçado ao presidente da província.[14]

Nele, a ordem terceira não só lembrava direitos adquiridos de enterros em seus carneiros — direitos estabelecidos em bula papal e reconhecidos por sucessivos governos —, mas também mencionava o fato de que a Câmara Municipal dera licença aos frades franciscanos para levantarem um cemitério na Boa Viagem, que também serviria à irmandade. E, enquanto a Assembléia Provincial não se reunisse para reavaliar a concessão feita aos donos do Campo Santo, a ordem insistia em continuar a sepultar em seus carneiros. A representação falava em "resistência legal, que é um dos Direitos consagrados nas Instituições políticas, e civis do Império". Mencionava também o ato adicional de 1834, que justificava a intervenção do presidente em situações de crise. Neste caso, "a crise que o referido exclusivo tem ocasionado ferindo intensamente a consciência dos Fiéis, que não vêem no Cemitério da Companhia senão um Estabelecimento especulativo".

No dia seguinte à inauguração do Campo Santo, o presidente respondeu aos franciscanos como das vezes anteriores: ele cumpria a lei e a lei só podia ser modificada pela Assembléia, para a qual deviam ser dirigidos os protestos.

Ainda na reunião do dia 23 foram discutidas duas outras questões correlatas: primeiro, onde enterrar seus defuntos a partir do dia 26, data da suspensão dos enterros nas igrejas; segundo, responder ao convite da Ordem Terceira do Carmo para a manifestação das irmandades em frente ao palácio do governo, no dia 25. Sobre a primeira questão, decidiu-se que doravante os irmãos mortos atravessariam de saveiro a baía de Todos os Santos para serem enterrados no convento da vila de São Francisco, no Recôncavo. Quanto à segunda, decidiu-se, após acirrado debate (em que "a minoria se viu na precisão de aquiescer"), que os irmãos não compareceriam "de cruz alçada" à planejada manifestação. A historiadora Marieta Alves elogiou essa decisão da ordem, mas deixou escapar o detalhe de que esta não iria *como organização* ao palácio — ou seja, de "cruz alçada" —, mas não proibia seus membros de ir enquanto indivíduos.[15]

A Ordem Terceira do Carmo mostrou-se mais radical quando teve de discutir exatamente as duas questões. Em assembléia de 7 de outubro, decidiu pela continuação dos enterros em sua catacumba, mesmo que para isso pagassem a multa de 100 mil réis estipulada na Lei do Cemitério, "além da pena de desobediência às ordens das Autoridades". A ordem escolheu o caminho da desobediência civil. Por outro lado, o convite que fez em 24 de outubro à Ordem Terceira de São Francisco tinha o seguinte texto:

> Achando-se a Mesa desta Venerável Ordem 3ª do Carmo, em consequência de convite d'algumas Irmandades, resolvida a sair com seus Irmãos às nove para dez horas do dia d'amanhã 25 do corrente, em ato de Corporação, afim de representar ao Exmº Governo Provincial acerca do Cemitério, e persuadindo-se que o objeto que a move é geral, e do mesmo interesse desta respeitável Mesa, vai por meu intermédio saber [...] se esta é também a vontade dessa respeitável Ordem, para podermos-nos aí incorporar com as mais Irmandades e Ordens, que suponho terem o mesmo convite.

A Ordem do Carmo queria o protesto de rua. Num *post-scriptum*, os carmelitas ainda insistiam em que, não estando os confrades de São Francisco de acordo com o horário da manifestação, sugerissem um outro. Era importante que a venerável e influente ordem franciscana comparecesse. Como vimos, ela não respondeu positivamente ao apelo.[16]

Mas muitos dos seus membros devem ter ido à praça e pelo menos alguns assinaram o manifesto do movimento.

O MANIFESTO CONTRA O CEMITÉRIO

Durante alguns dias, circulou em Salvador um abaixo-assinado que ampliaria a mobilização contra os cemiteristas. O manifesto contra o Campo Santo trazia a mesma data em que d. Romualdo dera seu aval final à obra, em carta ao presidente da província. Encaminhado a esta autoridade, o protesto estava assinado por 280 pessoas. Eis o texto completo desse notável documento:

O Direito de Representação é uma das faculdades concedidas aos Cidadãos, os abaixo assinados vêm com a maior pacificação, pedirem a V. Exª a suspenção da Lei, que facultou poder V. Exª contratar com os Empresários do Cemitério, visto que esta Lei vai de encontro aos interesses gerais; e porque esse contrato caducou, pois se tendo obrigado os Cemiteristas a darem os jazigos prontos no prazo marcado de um anno, se tem espaçado dezesseis meses, e só a fome do Ouro, e o monopólio, os fez atamancadamente o quererem abrir, e benzer, no sempre lutuoso dia 23 de outubro, dia de pranto, e dôr, para a Bahia, dia, que pode ser de grande consequência, a haver da parte de V. Exª resistência; pois estando próxima a abertura da Assembléia Provincial, os abaixo assinados têm de levarem ao conhecimento dos Representantes da Província, a impotência de tal Lei; e o monopólio exclusivo, com que se quer beneficiar meia dúzia de ambiciosos inumanos, com grave prejuízo Público. É pois fundado na Arca Santa, que os Representantes à testa de seus Juizes de Paz vêm pedirem a V. Exª esta salutar providência; e se a negar, fica V. Exª responsável a Deus, à Nação, e ao Mundo, pelos acontecimentos que ocorrerem, Bahia 19 de outubro de 1836.[17]

O manifesto sintetizava os argumentos levantados pelas irmandades, mas era politicamente mais abrangente, por ser expressão de uma coletividade maior. Contrastava os "interesses gerais" dos baianos — serem enterrados como de costume — aos interesses particulares dos empresários: possuírem o "monopólio exclusivo" dos enterros em Salvador. Os autores do manifesto não pouparam recursos retóricos para denunciar o que consideravam a imposição da moralidade do lucro a qualquer preço. A "fome do Ouro" de "meia dúzia de ambiciosos inumanos" levava a "grave prejuízo Público", acusaram. O dia da inauguração seria um dia de "pranto e dor", dia "lutuoso", escreveram em tom patético. Um texto forte, que atacava sem rodeios seu alvo: os "cemiteristas". E que mostrava aos membros da Assembléia ser vã a tentativa de impor a lei, uma lei sem potência, ou seja, sem poder de convencimento. Os manifestantes exigiam a revogação da Lei do Cemitério.

Aberto em tom de conciliação, o manifesto se torna ameaçador à medida que avançamos em sua leitura. Lá pela metade adverte sobre a "grande conseqüência" que poderia resultar da "resistência" do presidente à reivindicação dos manifestantes. É um discurso de ataque. E termina com uma declaração de fé cristã — a expressão "Arca Santa" deve ser entendida como "o grêmio da Igreja católica", segundo Morais —, responsabilizando o presidente perante Deus, a nação e o mundo pelo que pudesse acontecer. Um manifesto que inicia com uma justificativa secular de rebelião — a rebeldia de cidadãos contra uma lei injusta — termina com uma retórica religiosa apocalíptica. Por fim, o manifesto confirma a impressão deixada por algumas das petições de que a Cemiterada foi uma rebelião repetidamente anunciada.[18]

Tudo faz crer que este foi o documento recebido pelo presidente da província das mãos dos representantes da massa concentrada em frente ao palácio no dia da destruição do Campo Santo, 25 de outubro de 1836. A data que traz, 19 de outubro, indica que ele circulou pela cidade durante seis dias, mas é possível

que a maioria das assinaturas tenha sido firmada exatamente na praça, no mesmo momento da manifestação que precedeu ao quebra-quebra. Em relatório ao governo imperial, o presidente Paraíso afirmou que havia recebido ''unicamente os Representantes das [...] Irmandades'' para discutir suas reivindicações, mas, na verdade, a essa altura o movimento já não era só das irmandades. E o manifesto é um indício disso. Quando o presidente afinal cedeu, prometendo convocar uma reunião extraordinária da Assembléia Legislativa, ele já enfrentava um movimento verdadeiramente popular, um movimento que logo escaparia das mãos dos dirigentes de irmandades que inicialmente o tinham provocado.

NOMES

O manifesto da Cemiterada anunciava que os juízes de paz de Salvador estariam com os manifestantes. Os juízes eram o equivalente secular dos párocos — uns cuidavam da ordem espiritual da freguesia, os outros da ordem policial. O fato de os manifestantes se fazerem acompanhar deles significava que não pretendiam parecer uma ameaça à ordem pública. Mas, se essas autoridades se fizeram presentes, elas não assinaram em bloco o manifesto. Só conseguimos detectar a assinatura de três deles: José Antônio de Castro Abreu, do segundo distrito do Pilar, Inácio Manuel da Porciúncula, juiz suplente do primeiro distrito da Sé, e Antônio Gomes de Abreu Guimarães, titular de Brotas. Este último era português, médio proprietário, dono de escravos, homem polêmico e autoritário, intransigente defensor da ortodoxia católica contra os muitos candomblés que batiam em sua freguesia. Quatro juízes ou ex-juízes de paz assinaram um ou outro manifesto de irmandade.[19]

As assinaturas do manifesto público e das representações das irmandades elucidam outras questões. O manifesto não foi um mero somatório das pessoas que assinaram os protestos das irmandades, embora algumas tenham assinado os dois documentos. Foi assim com seis associados da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Pilar, entre eles membros de importantes famílias, como Camilo José da Rocha Bitencourt, que morreu muito rico em 1861.[20] Dez irmãos da Ordem Terceira de São Francisco também assinaram, inclusive o visconde de Pirajá, que encabeçava o abaixo-asssinado. É provável que Pirajá tenha sido responsável pela maior presença dos franciscanos entre os assinantes do manifesto. Encontram-se também os nomes de membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Passo. Mas a grande maioria das assinaturas não constava das representações das irmandades, embora muitos provavelmente pertencessem a elas ou a outras.

Entre essa gente, encontramos poderosos e humildes. Nomes como João de Deus, João Evangelista, Hermenegildo Sinfrônio aparecem ao lado do visconde de Pirajá, de Camilo Bitencourt, de José Inácio Borges de Barros. Este último era membro de importante família de senhores de engenho em Santo Amaro, no Recôncavo. Um dos assinantes, Joaquim José Froes, talvez fosse parente

Illmo. e Exmo. Senhor.

Visto quanto se discutio em 1837, a Lei á respeito

O Direito de Representação he huma das faculdades concedidas aos Cidadãos, os abaixo assignados vem com a maior pacificação pedirem a V. Exa. a suspenção da Ley, que facultou poder V. Exa. contractar com os Empresarios do Simiterio, visto que esta Ley vai de encontro aos interesses geraes, e porque esse contracto caducou, pois sendo obrigados os Similteristas a darem os jazigos promptos no praso marcado de hum anno, se tem espassado e não só a fome do Ouro, e o monopolio, os fez atamancadamente e querem abrir e lucrar, no sempre luctuozo dia 25 de 8bro., dia de pranto, e dor para a Bahia, dia que pode ser de grande consequencia, á aver da parte de V. Exa. resistencia; pois estando proxima a abertura da Assembléa Provincial, os abaixo assignados tem de levarem ao Conhecimento dos Representantes da Provincia, a impotencia de tal Ley, e o monopolio exclusivo, com que se quer beneficiar meia duzia de ambiciozos inhumanos com grave prejuizo Publico. He pois fundado na Crença Santa, que os Representantes attesta de seos Juizes de Paz vem pedirem a V. Exa. esta Salutar providencia; e se a negar, fica V. Exa. responsavel a Deos, á Nação, e ao Mundo pelos acontecimentos que occorrerem, Bahia 19 de 8bro. de 1836.

Gregorio de Matta ...
Manoel Marq.s Cardozo
Jozé Barbosa Madureira
Manoel Per.a da S.a
Pedro José da Silva
João Gualberto da S.ta Campos
Manoel Joaqm Coelho

50. O manifesto da Cemiterada, com as primeiras assinaturas.

de Joaquim José Ribeiro Froes, membro da Assembléia Provincial que assinou, junto com o deputado e chefe de polícia Gonçalves Martins, a redação final da lei nº 17. Entre os deputados eleitos, o visconde de Pirajá foi o único que assinou o manifesto, mas não foi o único que se opôs ao plano dos cemiteristas.

Embora não tenha assinado o manifesto, o deputado e desembargador Luís Paulo de Araújo Bastos juntou sua voz aos protestos. Ex-presidente da província, exatamente nessa época ele se tornava um dos homens mais poderosos da Bahia, por ter sido indicado testamenteiro pelo riquíssimo proprietário Pedro Rodrigues Bandeira, que morreu em 1835 sem descendentes e deixou a sobrinha, mulher de Bastos, como um de seus principais herdeiros. Bastos foi o sexto deputado mais votado e era membro da comissão que discutiu e redigiu a polêmica Lei do Cemitério. Mas, ou fora voto vencido, ou mudara de opinião, pois se tornaria combatente das hostes anticemiteristas. Como juiz da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Pilar, assinou com outros irmãos as duras críticas desta ao governo e à Igreja.[21]

Outro deputado cuja assinatura não aparece em nenhum documento de protesto, mas que se opôs aos cemiteristas, foi João Cândido de Brito. Homem de formação francesa, ele cursara com brilho matemática e física em Paris, onde aprendeu a falar muito bem o francês, conforme relatou entusiasmado o cônsul Marcescheau. Na Bahia, era professor de agricultura quando foi eleito para a Assembléia Provincial. Numa sessão em abril de 1836, João Cândido fez um duro discurso contra o cemitério, acusando os empresários de usar material ordinário, de construir uma obra "ridícula".[22]

Conseguimos identificar a ocupação de 35 peticionários: nove comerciantes, três proprietários, três que viviam de aluguel e/ou ganho de escravos, dois que viviam de aluguel de casas, dois alfaiates, dois carpinas, dois lavradores, dois escrivães, um sapateiro, um pintor, um calafate, um armador, um homem que "vivia de agências" (espécie de despachante), um padre, um tabelião, um oficial de justiça, um major do Exército e um capitão de navio.[23]

Os comerciantes se destacam como o grupo ocupacional mais numeroso entre os peticionários. Seu número pode subir para doze se a eles somarmos três portugueses que talvez também fossem do comércio, visto ser a ocupação mais comum entre seus patrícios. A representatividade dos comerciantes mostra que a classe estava em desacordo com o monopólio dos cemiteristas.

Dos que comerciavam, pelo menos três com certeza trabalhavam no mercado funerário de Salvador. Antônio José Teixeira vendia panos fúnebres, João Antônio de Miranda e João Gualberto da Costa Campos negociavam velas e tochas. A estes podemos somar o armador, e filho de armador, Francisco Joaquim Cachoeira. Os alfaiates, escrivães e o tabelião provavelmente participavam também desse mercado, os primeiros costurando mortalhas, os segundos escrevendo testamentos, o último registrando-os. Ainda entre os profissionais da morte deve ser incluído o único padre que assinou o manifesto, Manuel Cirilo Marinho. Muitos outros padres provavelmente quiseram assiná-lo, mas devem ter preferido não enfrentar a reprovação do arcebispo. O vigário Lourenço da

Silva Magalhães, por exemplo, não desencorajou o comerciante Lourenço Cardoso Marques, com quem morava à rua de São Bento, a assinar o manifesto.

Entre os assinantes socialmente menos importantes, conseguimos identificar a cor de apenas uns poucos, na maioria pardos. Entre os pardos estavam os alfaiates Joaquim Antônio da Silva, solteiro, dezoito anos, e Torquato José Santana, solteiro, 34 anos; os carpinteiros Antônio Franco, solteiro, e José Manuel da Silva, solteiro, vinte anos. Também assinou o manifesto Manuel Pereira da Silva, crioulo calafate. Dado o alto índice de analfabetos, mesmo nas classes privilegiadas, não seria de esperar que muita gente humilde assinasse o documento. Nenhum escravo, nenhuma mulher o fez.

Assinaram pessoas com uma variedade de ocupações, diversas classes e cores, a maioria, entretanto, oriunda dos setores intermediários da população. É impossível dizer mais de tão pequena amostra. Esta mesma categoria de homens, com os comerciantes e artesãos à frente, esteve presente em outros movimentos do período. Com efeito, pelo menos 21 dos que assinaram o protesto em 1836, no ano seguinte seriam indiciados por participação na revolta separatista da Sabinada, entre eles o vereador e major Pedro José Joaquim dos Santos.[24] Por ironia, nessa rebelião eles tiveram como um dos mais ferrenhos adversários o visconde de Pirajá, que em 1836 abria o rol de assinaturas contra o Campo Santo. Conheçamos esse aristocrata baiano.

O VISCONDE DE PIRAJÁ

Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque era membro da poderosa família da Casa da Torre, dona de terras, engenhos e escravos. Em 1836, tinha 48 anos de idade e já havia participado de muitas batalhas políticas e militares. Herói das lutas da Independência na Bahia, era coronel das milícias da Torre, que comandou contra os portugueses e, posteriormente, contra quase todos os movimentos rebeldes da província. Sempre do lado conservador, o Santinho, como era conhecido, era tido como líder da facção baiana que apoiava o absolutismo de Pedro I, de quem recebera os títulos de barão e depois visconde. Em 1827 correu o boato de que ele estaria à frente de uma conspiração absolutista na Bahia.[25]

Com a deposição do imperador, em 1831, passou a ser visto como articulador de seu retorno e da restauração portuguesa. Naquele ano, durante os distúrbios antilusos em Salvador, foi feito comandante das armas e se encarregou de prender pessoalmente Cipriano Barata, o famoso revolucionário liberal. No ano seguinte combateu e venceu a rebelião federalista de São Félix e Cachoeira, à frente de uma força militar que denominou "Exército Armonizador", cujo quartel-general era seu engenho Nazaré, em Maragogipe. Alertando um juiz de paz sobre a rebelião, ele se referiu ao "monstro da anarquia que rebentou em Cachoeira". Adorava hipérboles desse tipo. Seus manifestos pela legalidade sempre terminavam com muitos vivas à religião. Ainda em 1835 continuava fiel aos

Bragança de além-mar. Num bilhete desse ano ao vice-cônsul português, por intermédio de quem enviava uma carta a d. Maria II, ele se referiu a ela como "minha Augusta Ama".[26]

Pirajá também enfrentou rebeliões escravas, como a de 1826 num subúrbio de Salvador. Neste mesmo ano, prendeu em Maragogipe e remeteu para a capital o mascate Joaquim Isaac, natural de Gibraltar, por ter divulgado a notícia de revolta no Pará e Maranhão "feita pelos escravos e canalha", conforme escreveu ao presidente da província. Para Pirajá, "tão penosa notícia devia ser sufocada, mormente nesta conjuntura em que os ânimos se acham exacerbados". Apesar de Pirajá, todas as testemunhas confirmaram o depoimento de Estêvão Andrade, que ignorava se Isaac "dera alguma notícia fúnebre [...]". Em 1827 o coronel irrompeu certo dia em Santo Amaro com sua tropa, a caminho de Cachoeira, onde combateria escravos rebeldes, e confiscou à força catorze cavalos aos moradores. Esses atos dão uma idéia de sua personalidade autoritária. Ele não cessava de combater seus pesadelos. "Em sua cabeça corriam cenas de chacinas de brancos por pretos associados a 'anarquistas' ", escreveu Paulo César Souza.[27]

Em 1832, o cônsul francês escreveu que o visconde era "uma mistura bastante extraordinária de orgulho aristocrático, idéias cavalheirescas, opiniões liberais e sentimentos patrióticos; à elevação da alma e algumas maneiras de grande senhor, ele associa hábitos pouco distintos". À exceção das "opiniões liberais" — decerto o cônsul definia liberalismo à maneira de um representante da França pós-revolucionária —, este é um perfil correto da personagem. Pirajá era temido pelo "ardor de sua imaginação" e por se cercar de "más companhias". Para o francês, se ele possuísse talento militar adequado, poderia desempenhar no Brasil o papel do clássico caudilho latino-americano, mas, cortejando-o, o governo o mantinha na linha, inclusive tirando vantagem de sua disposição a sacrifícios pessoais pela manutenção da ordem.[28]

Mas, em 1836, tudo indica que o visconde de Pirajá foi o principal articulador do manifesto da Cemiterada. Ele não só encabeçou as 280 assinaturas, mas foi um de seus autores, talvez *o* autor.[29] Membro da Ordem Terceira de São Francisco, o visconde discordou da posição passiva assumida por ela, de não ir ao palácio protestar. Membro da Assembléia Provincial, discordou da lei nº 17 por ela elaborada. Católico tradicionalista, não hesitou em discordar do arcebispo na questão do Campo Santo. Membro da "nobreza baiana", não tinha muito de nobre em seu jeito de ser e de se comportar. Joaquim Pires era um aristocrata rude a quem os baianos se referiam mais como "Coronel Santinho" do que como visconde de Pirajá.

Mas o Santinho era chegado aos símbolos estamentais, inclusive os ritos funerários que distinguiam os de sua classe. Era seu lado "cavalheiresco", de que falava o cônsul francês. Por exemplo, no mesmo ano de 1827 em que perseguia escravos rebeldes, organizava na Bahia as comemorações fúnebres de d. Leopoldina, conforme um relato da época:

51. Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque, visconde de Pirajá.

> Em 15 de Março, o Senhor Santinho, Marquês [sic] de Pirajá unido a sua família, fez o grande e magníssimo ofício pela morte da Nossa Imperatriz no Convento de S. Francisco, função em tudo grandiosíssima, e mui fúnebre, e Navios, e foi a primeira pessoa que tais sentimentos deu de demonstrações Brasileiras, e mui primeiro que a Câmara.

Além de membro da Ordem Terceira de São Francisco, a ele estava destinado um lugar no jazigo de sua família, no convento franciscano de Salvador. Um ano antes da Cemiterada, ele faria o traslado dos restos mortais da mãe, Ana Maria de São José Aragão, de Santo Amaro para a igreja de São Francisco. Nessa ocasião solicitaria do presidente da província o envio de um batalhão ao porto para receber e acompanhar o cortejo fúnebre, e no dia seguinte se postar em frente à igreja, "aonde se há de celebrar ofício solene para dar depois as descargas do estilo".[30]

O homem via na pompa fúnebre um símbolo de permanência da ordem social. Isso explica diretamente sua oposição ao cemitério.

Braz do Amaral escreveu não ter conseguido qualquer informação escrita sobre a participação de Pirajá em 1836, mas a memória coletiva ainda a registrava mais de meio século depois: "Encontrei a acção deste personagem em tal dia na tradição popular e em todas as informações particulares que tomei [...]". Seu papel na Cemiterada é assim descrito por um contemporâneo: "as confrarias em ato religioso, movidas pelo visconde de Pirajá, que as acompanhava com o fim de pedirem ao Presidente revogasse a ordem de serem ali se-

pultados seus confrades, pois tinham nas Igrejas suas catacumbas''. Que a multidão o tomou por líder é confirmado por uma testemunha ocular, o major Pedro Sanchez, que ''ouvira vivas, que o Povo dava ao Santinho, e morra José Antonio de Araújo''.[31]

Mas teria o visconde apoiado a destruição do cemitério? É possível, uma vez que o próprio manifesto por ele assinado previa a violência. Neste caso Pirajá fez parte de uma manifestação que tomaria a forma daquela anarquia plebéia que tanto detestava, contra a qual lutara repetidas vezes no passado e ainda lutaria no futuro. Mas é também possível que o movimento tenha seguido rumo inesperado. Neste caso o quebra-quebra teria sido feito à revelia de Pirajá e de outros poderosos que assinaram o manifesto e os protestos das irmandades. Uma terceira hipótese combina as duas anteriores. Neste caso, a violência teria sido iniciativa de manifestantes mais agitados, mas o visconde deixaria que ela ocorresse sem interferir. Interferiu somente no final, quando o chefe de polícia, seu colega na Assembléia, o convocou para pacificar a multidão. Mas a essa altura o cemitério já estava no chão.

À vista da biografia política de Pirajá, não é de supor que suas ações em 1836 fossem mera idiossincrasia pessoal. Nela se refletia um conservadorismo político de que fazia parte uma visão religiosa tradicionalista, combinada a um monarquismo exacerbado. Menos de um mês após o levante, ele reuniu na Ordem Terceira de São Domingos os portadores de títulos de nobreza para denunciar uma conspiração separatista na província. No discurso que fez, assinou (como ''Gentil Homem'') e mandou imprimir, aproveitaria para se referir ao levante como uma defesa da ''religião de nossos Avoengos insultada''. ''Há pouco, Senhores'', explicava ele, ''viste quão fatal ia sendo, se não fosse a docilidade do nosso povo [sic], uma empresa temerária, só porque se lhe apresentou a face de aniquilar o culto externo, que tanto desespera a impiedade.'' O povo teria se levantado pela religião barroca, tão pródiga nas manifestações externas da fé. Pirajá recomendou aos colegas deputados que aprendessem a lição e não mais se aventurassem a ''leis que se contrastem com os costumes''; ao presidente da província avisou que não sancionasse ''esses partos da irreligião e da imprudência''; a todos pediu que se empenhassem por manter ilesos a religião e o Trono. E terminava com uma ameaça, ao estilo daquela feita no manifesto da Cemiterada: ''se a mão sacrílega ousar tocar na Arca Santa da Aliança Brasileira, querendo alterar quaisquer dos artigos Constitucionais do Império, decida o ferro, e fogo, como partilha dos ímpios, e Celerados''. No ano seguinte o visconde teria chance de usar de ferro e fogo contra os separatistas da Sabinada.[32]

Cinco anos após a Cemiterada, Pirajá enlouqueceu, tentou suicídio duas vezes, refugiou-se no engenho Nazaré e armou seus escravos para defendê-lo contra uma imaginária conspiração de parentes. Esta luta ele perdeu. Louco, morto para a sociedade, foi confinado pela família num hospital de Salvador até a morte, em 1848. Apesar de economicamente arruinado, seu enterro teve a pompa que tanto apreciava: foi vestido com hábito de fidalgo do Império, acompanhado do vigário com pluvial e quarenta padres, e enterrado no jazigo em São

Francisco. Conta ainda Xavier Marques: "Efetivamente o funeral de Santinho, realizado entre júbilos e aclamações populares, ao som de marchas alegres, tocadas por várias bandas de música, constituiu o espetáculo inédito em que o gênio folgazão da província revelou toda a sua capacidade". Pirajá teve o funeral por que lutara em 1836.[33]

CLASSES, CORES, SEXOS

O gênero de pessoas que participaram do levante foi descrito por algumas das testemunhas do inquérito que depois se fez. O major do Exército Pedro Ribeiro Sanchez relatou que, estando caçando nas imediações do cemitério naquele dia, "presenciou uma multidão de pessoas [...] sendo a maior parte delas muleques, pretos de pé no chão, e negras, que todos eles reunidos em número maior de mil destruiram aquele edifício e o deitaram por terra". *Muleques* era o termo usado na época para identificar negros jovens, e os pretos descalços sugerem a presença de escravos, já que usar sapatos era um símbolo de liberdade. Sanchez viu então uma minoria de gente branca e uma maioria composta de adolescentes, homens e mulheres negros.[34]

Esse depoimento realça a presença dos que não aparecem entre os assinantes do manifesto e das representações, entre os quais os pobres, os escravos e as mulheres. Para os miseráveis da cidade da Bahia, que tinham nos funerais que acompanhavam uma fonte de renda, o Campo Santo era um péssimo negócio. Sua distância reduziria o número de cortejos fúnebres de que poderiam participar, enquanto na cidade era possível passar de um enterro a outro em questão de minutos; o próprio cortejo em carro funerário, previsto nos planos do cemitério, dispensaria a participação dos pobres. Esse fator econômico deve ter contribuído para a adesão popular ao levante. Além disso, os negros e negras, escravos ou livres, eram membros ativos das irmandades, principais adversárias dos cemiteristas. Quanto às mulheres, fossem negras ou não, deve-se acrescentar seu papel relevante nos ritos fúnebres, como rezadeiras e carpideiras, por exemplo. A participação destacada que elas tiveram na Cemiterada é comparável à das mulheres portuguesas na revolta da Maria da Fonte, que vimos no início deste livro.

A presença de mulheres, e não só de negras, seria confirmada por outros informantes. Lembro o relato aparecido no *Jornal do Commercio,* de que mulheres de irmandades levaram, sob suas capas, as pedras usadas contra o escritório da companhia do cemitério, no centro da cidade. O tesoureiro do Celeiro Público, Antônio Ribeiro da Silva, viu passar em frente a sua casa, no Bom Gosto, "mais de 2 mil pessoas de diversos sexos gritando morra o Cemitério e José Antonio d'Araújo". Amotinaram-se pessoas de "várias condições e diversos sexos", concluiu o juiz de paz encarregado da devassa sobre a Cemiterada. O capitão da cavalaria de polícia, Lázaro Vieira do Amaral, "viu pessoas de várias classes sobre o telhado [da capela] destruindo-o". Isso às onze da manhã.

Às quatro da tarde recebeu ordem para intervir a fim de evitar novas desordens, e encontrou "grande concurso de povo de todas as classes e sexos que se retiravam [...] e traziam despojos ou pedaços do edifício destruído".[35]

Provavelmente a cor e a roupa das pessoas serviram de indicadores para que essa e outras testemunhas distinguissem "várias classes" entre os levantados. O levante não foi levado a cabo apenas pelos destituídos. Além de envolver homens e mulheres, ele foi pluriclassista e multirracial. Dele participaram do visconde ao escravo, todos na defesa de uma visão tradicional da morte.

Decerto o visconde de Pirajá não teve a mesma motivação de um escravo para se opor aos cemiteristas. Ele tinha interesses senhoriais a defender: o jazigo de sua família em São Francisco era símbolo de continuidade dos privilégios aristocráticos que representava, e da esperança de vê-los reproduzidos no além. O escravo tinha razões, digamos, igualitárias para defender a tradição: seu lugar numa cova de irmandade significava a oportunidade de um melhor lugar no outro mundo, depois de haver ocupado o último lugar neste.

Resta dizer que não parece procedente a idéia de que a Cemiterada fosse o resultado de uma mera conspiração de armadores, comerciantes, irmandades e outros grupos movidos por interesses econômicos inconfessáveis. Os interesses, econômicos e outros, foram confessados publicamente nas petições e no manifesto. É claro que os profissionais da morte perderiam um bom pedaço do mercado funerário de Salvador para os cemiteristas. É também natural que os consumidores desse mercado temessem as conseqüências de um regime de monopólio. Mas disso não se deve concluir que uma cultura religiosa secular tenha servido de mero verniz ideológico a motivações estritamente materiais. As petições das irmandades colocam o problema de outra maneira: ao declínio material das confrarias, seguiria o declínio religioso. Economia ritual e material eram duas faces da mesma moeda.

NOTAS

(1) Representação dos empresários anexa à lei nº 17 de 4/6/1835.

(2) Um ofício da Secretaria do Governo de 7/11/1836 lista apenas quatro, mas houve outras petições: APEBA, *Legislativa. Ofícios recebidos, 1836*, maço 1119.

(3) APEBA, *Legislativa. Abaixo-assinados, 1836*, não catalogado. Atenção: só indicarei em nota a fonte das petições na primeira vez em que aparecerem discutidas no texto. Os trechos da Constituição de 1824 referidos nessas petições estão em *Constituições do Brasil* (Brasília, 1986), I, pp. 32 ss.

(4) APEBA, *Legislativa. Petições, 1837*, não catalogado; APEBA, *Legislativa. Abaixo-assinados, 1835-36*, não catalogado.

(5) APEBA, *Legislativa. Petições, 1837*, não catalogado; Valladares, *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, I, pp. 153-4, sobre Sabará.

(6) APEBA, *Legislativa. Petições, 1836*, não catalogado.

(7) Em 1841, o formando de medicina Antônio Alves, entusiasta do Campo Santo, elogiou os empresários por adotarem muitas das regras higienistas, construindo o cemitério em local adequado, terreno amplo, "muralha proporcionada, bella Capella, elegância e gosto", mas reconheceu que o

material utilizado era "o mais precário possível". "Era por assim dizer huma verdadeira peça de filigrana", concluiu Alves, *Considerações sobre os enterramentos*, p. 2.

(8) APEBA, *Legislativa. Abaixo-assinados, 1835-36*, não catalogado.

(9) Sobre a romanização da Igreja no Brasil imperial, ver João F. Hauck et alii, *História da Igreja no Brasil* (Petrópolis, 1985), cap. 3; e, sobre o papel de d. Romualdo, ver Silva & Azzi, *Dois estudos sobre d. Romualdo Antonio de Seixas*, pp. 17-38, e Mattoso, "Au Nouveau Monde", v, pp. 448 ss.; sobre a relação entre declínio das irmandades e reformismo católico na segunda metade do século XIX, Oliveira, *O liberto*, pp. 84-5 e Mattoso, ibidem, p. 564. Sobre a briga do arcebispo com o "século das luzes", inclusive com o saber médico: Seixas, *Colleção das obras*, I, pp. 143-52.

(10) Paraíso ao ministro da Justiça, 2/1/1837, in *Anais do APEBA*, 6: 9 (1922), pp. 116-8; APEBA, *Correspondência*, v. 1661, fls. 104v-5, 120v, 134-134v.

(11) Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 289, sobre o dia ensolarado.

(12) Damásio, *Tombamento*, p. 56, informa sobre o tema do sermão.

(13) Paraíso ao ministro da Justiça, 2/1/1837, fl. 116; Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", pp. 288-9.

(14) *Gazeta Commercial da Bahia*, nº 496 (21/10/1836), exemplar da BNRJ; sobre a posição da ordem franciscana, Alves, *História da venerável Ordem Terceira*, pp. 279-80.

(15) Ibidem, p. 282; sobre todo o episódio, ver também, AOTSF, *Livro de deliberações*, fls. 4, 9, 9v, não catalogado.

(16) AOTC, *Livro 6º de resoluções da mesa, 1814-87*, fls. 262-22v; Alves, ibidem, p. 281.

(17) APEBA, *Legislativa. Representações, 1834-1925*, não catalogado.

(18) O dicionário setecentista de A. de Morais Silva, *Dicionário da língua portuguesa* (Lisboa, s. d.), I, p. 221, dá várias definições para Arca Santa ou Sagrada ou Arca da Igreja. A que achei mais adequada está no texto. Uma outra também pertinente é: "diz-se das coisas a que se tributa grande respeito e consideração como base de felicidade ou de salvação, por exemplo, Arca Santa das liberdades públicas".

(19) Sobre o juiz Abreu Guimarães, Reis & Silva, *Negociação e conflito*, cap. 3; a identificação dos nomes dos juízes foi feita a partir da série *Juízes de paz* do APEBA.

(20) APEBA, *IT*, nº 02/912/1381/09, inventário de Bitencourt (1861).

(21) *Diário da Bahia*, nº 21 (27/1/1835), exemplar da BPBA; APEBA, *IT*, nº 01/100/146/03, testamento de Bandeira.

(22) AMRE, *Correspondance politique. Brésil*, v. 16, fl. 18; *O Democrata*, 30/10/1836, exemplar da BNRJ.

(23) Para identificar os assinantes, recorri a vários documentos da época: 1) os inventários do APEBA, organizados em ordem alfabética; 2) assinaturas nos recibos apensos aos inventários; 3) APEBA, *Relação de fogos dos habitantes da freguesia de Santana, 1835*, maço 5685, fls. 3, 8, 9v, 10v, 21, 21v, 26v, 43, 43v, 51v, 93v, 132, 139; 4) relação de presos da revolta da Sabinada (1837), em *A revolução do dia 7 de novembro de 1837 (Sabinada)* (Salvador, 1938), v. 3, pp. 80, 81, 95, 260; v. 4, pp. 249, 265 e passim; APEBA, *Sabinada*, maço 2843, fls. 163 ss.; 5) Accioli, *Memórias históricas e políticas*, IV, p. 249.

(24) Sobre o perfil social dos indiciados por rebeldia nessa época, tenho uma pesquisa em andamento. Ver também Souza, *A Sabinada*, pp. 129 ss.

(25) APEBA, *Correspondência*, v. 677, fl. 42.

(26) APEBA, *Juízes de paz*, maço 2682; ANTT, *Ministério dos Negócios Estrangeiros. Consulados de Portugal. Baía, 183-51*, caixa nº 1.

(27) APEBA, *Sublevações, 1822-26*, maço 2860; APEBA, *Juízes de paz*; maço 2580; Souza, *A Sabinada*, p. 54.

(28) AMRE, *Correspondance politique. Brésil*, v. 14, fl. 63v.

(29) Cotejando a grafia do documento com a de outras petições privadas do visconde, nota-se a mesma letra, não a dele, mas provavelmente de seu escrivão favorito. Ver uma petição pessoal de Pirajá em APEBA, *Legislativa. Representações, 1834-1925*, não catalogado. Ver também adiante análise de outro manifesto que escreveu em 1836, repetindo expressões já usadas neste.

(30) Anônimo, "Chronica dos acontecimentos", pp. 92-3; APEBa, *Saúde. Falecimentos*, maço 5402.

(31) Amaral, *Recordações históricas*, p. 87; Anônimo, "Lembranças", mss. BNRJ, II-33, 35, 11; APEBa, *Cemiterada*, maço 2858, fl. 22 da devassa.

(32) Esse discurso de Pirajá foi enviado ao presidente da província, que o encaminhou ao ministro da Justiça avisando ser falsa a notícia da conspiração separatista: AN JI, 708. Foi também publicado pelo *Jornal do Commercio* de 29/11/1836. Sobre o papel de Pirajá em 1837, Souza, *A Sabinada*, passim. Entre outras coisas a ocupar Pirajá, em 1836, estava a penhora judicial de seu engenho Periperi, por dívidas a José de Cerqueira Lima, o rico comerciante amigo de José A. Pereira de Mattos, um dos donos do Campo Santo (ver p. 293); *Diário da Bahia*, nº 9 (30/8/1836), sobre a penhora do Periperi.

(33) APEBa, *Correspondência*, v. 685, fls. 232-232v; Pedro Calmon, *História da Casa da Torre* (Salvador, 1983), pp. 204, 206 (citação de Xavier Marques).

(34) APEBa, *Cemiterada*, maço 2858, fls. 21v-2v.

(35) Ibidem, fls. 26, 28-28v, 32v; APEBa, *Correspondência*, v. 883, fl. 110 (*sexos* foi transcrito *seres* na publicação do ofício do presidente ao ministro da Justiça in *Anais do APEBa*, 6: 9 (1922), p. 118); fala do presidente, 7/11/1836, AN IJ1, 708; Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 289.

Epílogo
DEPOIS DO LEVANTE

A devassa que se seguiu ao levante não resultou na acusação de nenhum envolvido, e muito menos de líderes. Houve uma conspiração de silêncio. As próprias autoridades baianas pareciam prontas a logo esquecer o ocorrido, temendo novos distúrbios. A elite dirigente finalmente se convenceu de que tinha errado no encaminhamento da questão do cemitério, ao desafiar tradições tão profundamente arraigadas na alma do povo de Salvador. Ela se isolou perigosamente numa época em que o equilíbrio político se encontrava por um triz, a insatisfação popular era grande e os escravos acabavam de fazer uma seriíssima sublevação (a dos malês, em 1835).

Mas, assim que soube dos fatos, o ministro da Justiça, Gustavo Adolfo de Aguilar Pantoja, pediu explicações. Ele expressou surpresa com a Bahia, que "por sua ilustração e larga experiência parecia isenta do contágio da insubordinação e da desordem". Como justificar a violência, perguntava ele, emendando: "No país há recursos, há direito de petição, há Leis, há Justiça, e Autoridades para mantê-los". E exigia do presidente da província que instaurasse uma devassa pelo crime de sedição, definido no Código Criminal como sendo a reunião de mais de vinte pessoas armadas com o fim de, no caso, "obstar a execução e cumprimento de qualquer ato ou ordem legal de legítima autoridade".[1]

Após essa repreensão do Rio, o presidente Francisco de Sousa Paraíso instruiria o juiz de paz da freguesia da Vitória a abrir inquérito. Assim, em janeiro de 1837 teve início a devassa, e não sem dificuldades e estremecimentos entre as autoridades envolvidas. Por exemplo, o promotor público Ângelo Muniz Ferraz respondeu em 10 de janeiro a um pedido de convocação de testemunhas feito pelo juiz de paz Joaquim José de Morais:

> Nenhuma lei há que me imponha o dever de nomear testemunhas, quando não ofereço denúncia: a Polícia, a quem cumpre indagar os crimes às testemunhas, preveni-los e evitar que eles cheguem ao seu fim, a Polícia, e só a Polícia, em cuja presença se cometeram tais atos, que nos fazem corar, e que podendo dispor da força militar, consentiu em tais excessos, e não preveniu, ou por fraqueza, ou por indiferença, o

triunfo dos criminosos, é a quem cabe nomear quais os cabeças, e quais as testemunhas, e não a mim, que sobre estar por este tempo fora do exercício do meu emprego, não tive dados para conhecer quais os criminosos.

Pressionado, o juiz ainda resistiu, também se declarando sem meios para citar testemunhas, mas o presidente o advertiu de que lhe competia investigar aquele ''crime publicamente perpetrado no Distrito de sua jurisdição'' e encontrar ''os indivíduos que lhe deram existência''. Do contrário, a acusação seria feita a sua revelia.[2]

Só então o juiz se moveu, para se defrontar com a má vontade das testemunhas. No dia 21 de janeiro de 1837 convocou onze pessoas para depor, mas nenhuma compareceu até nova intimação, vinte dias depois. Desta vez, sete pessoas depuseram.[3]

A acusação do promotor Ferraz quanto à complacência da polícia foi em parte confirmada por testemunhas da devassa. Segundo Francisco Ovídio de Aguilar, fiscal da Câmara e jardineiro do cemitério, assim que a multidão deixou a praça, um cavalariano levou ao comandante da guarda, já postado no Campo Santo, ordens para que se colocasse na ladeira que dava acesso ao local, impedindo a passagem dos manifestantes. Mas em seu depoimento o comandante, capitão Lázaro Vieira do Amaral — que como tenente fora gravemente ferido pelos malês no ano anterior —, declarou que observara de uma segura distância, sem intervir, a destruição do cemitério.[4]

Não consta que Amaral tenha sido disciplinado por tal atitude. Alguns anos mais tarde, o chefe de polícia, Francisco Gonçalves Martins, seria criticado pelo advogado Antônio Pereira Rebouças de negligência durante a Cemiterada e outros movimentos ocorridos na Bahia nessa época. Nessa ocasião Martins se justificaria dizendo ter sido impossível fazer face a uma multidão tão numerosa. Da mesma forma que tinha sido impossível reprimir, agora era impossível investigar. Com efeito, essa seria a linha oficial do inquérito, concluído com as seguintes palavras do juiz de paz Morais em primeiro de março de 1837:

> no dia 25 de outubro de 1836, pelas onze horas da manhã, foi derrubado o novo cemitério edificado na Estrada do Rio Vermelho por mais de mil pessoas, e estas de diversas condições, e diverso sexo, que para isso nesse lugar se reuniram, e como nem pelas peças do processo, nem pelo depoimento das testemunhas se possa descobrir quais foram os cabeças de semelhante sedição, antes pelo contrário todas as testemunhas depõem não conhecerem os sediciosos, julgo improcedente o presente sumário.[5]

Nenhuma das sete testemunhas reconheceu um participante sequer da multidão que destruíra o cemitério. A falta de cooperação foi total e evidente. As autoridades não se esforçaram em fazer mais do que uma devassa *pro forma*, uma devassa para o Império ver e a Bahia esquecer. Pois dois meses antes de concluída, em correspondência para o ministro da Justiça, o presidente da província adiantava a impossibilidade de identificar os líderes do movimento ''por ter sido cometido por grande número do Povo de um e outro sexo''. E acres-

centava, praticamente justificando a própria destruição do cemitério: ''qualquer indagação judicial era odiosa, e talvez tivesse o fim de exacerbar os ânimos vivamente irritados contra aquele Estabelecimento, que consideravam contrário aos seus antigos usos e costumes''. Realmente o inquérito aconteceu sob um clima de tensão.[6]

Logo após o 25 de outubro, uma testemunha do ocorrido escreveria: ''Mas dizem que a cauza é outra, que isto não passa de pretexto, e que no dia da abertura da Assembléia, eles pretendem muita coisa [...]''. De fato, correram boatos de que novos distúrbios aconteceriam, o que levou o presidente a sustar o embarque de setenta soldados do exército requisitados pelo governo do Rio de Janeiro para combater rebeldes do Rio Grande do Sul. No final de outubro, o chefe de polícia recebia ordens para reforçar as patrulhas, proibir reuniões e prender suspeitos. Enquanto existisse a Lei do Cemitério, permaneceria o temor de novos atentados, e o governo provincial procurou se livrar dela imediatamente.[7]

Tal como o presidente havia prometido aos manifestantes no palácio, no dia 7 de novembro foi aberta a sessão extraordinária da Assembléia Provincial que discutiria a concessão do Campo Santo. Pelo menos dez representantes não compareceram alegando doença, entre eles o arcebispo Romualdo e o médico José Vieira Ataliba. Em reuniões sucessivas até o dia 19, foi instaurada uma nova Comissão de Estabelecimentos Religiosos, foram discutidas as petições das irmandades e o manifesto contra o cemitério, e nomeados engenheiros para avaliar a qualidade da obra. Nessa ocasião o triunfante visconde de Pirajá acusou os empresários de não ter usado ''nem um dedal de cal'', tamanha a facilidade com que o cemitério foi demolido. Mas nenhuma decisão seria tomada até a reabertura do Legislativo no ano seguinte. Pouco depois estava pronta a lei nº 57, de 2 de maio de 1837, que revogava o monopólio dos enterros e autorizava o governo a comprar o que sobrara do cemitério. A lei coroava a vitória dos levantados.[8]

Mas o Campo Santo continuava a ter seus admiradores. O mensário *O Censor*, de tendência federalista e republicana, publicou em 1837 um longo artigo considerando a decisão da Assembléia uma vitória das forças reacionárias representadas por Pirajá. Numa alusão ao Santinho, o jornal disparou:

> *alguém*, que achando-se [...] condenado à negra execração, aproveitou essa quadra de desastres para adquirir um nome, insuflando a discórdia, e excitando a superstição e os prejuizos [preconceitos] das massas ignorantes [...] um proselitismo ganhado entre as fezes mais nojentas da populaça.

O ''alguém'' era comparado aos líderes restauradores lusófilos de outras regiões do Brasil. Pirajá encarnaria o velho, o atrasado, o incivilizado.

O articulista prosseguia lamentando que na Bahia se continuasse ''a prática grosseira'' dos enterros nas igrejas, já que a nova lei não comprometia o governo com a reedificação do Campo Santo. Tudo em favor do ''interesse de alguns poucos de indivíduos e confrarias'', mas contra a saúde da maioria e, ainda mais, contra a verdadeira religião. Pois *O Censor* era republicano, mas

devoto: "Nada vemos presentemente mais anti-christão, mais ímpio e bárbaro, nem mais contrário à reverência devida ao templo de Deus, e à saúde dos homens do que essa selvageria de conduzir às Igrejas, e depositar nelas, aquilo que teríamos nojo de guardar em nossas casas". O corpo morto era imundície que poluía a religião. A religião era uma coisa boa, "móvel principal da felicidade das nações", mas a "superstição é tão contrária à religião como a impiedade". Num ataque frontal à religiosidade barroca, o jornal federalista clamava que fosse restaurada "a religião santa dos nossos pais [...] reduzindo-a à simplicidade e pureza com que a ensinou aos homens o redentor do mundo". Nada de pompas, de festas extravagantes, foguetórios e grandes funerais. Uma religião sóbria, e se possível cívica. Nesta mesma edição de *O Censor*, um outro artigo recomendava a construção de um panteão, "um templo destinado a perpetuar a memória dos cidadãos, que por suas ações ilustres, por serviços relevantes, ou por uma vida distinta, mereceram a gratidão da pátria".

Mas, embora elogiasse a iniciativa dos empresários do cemitério, o jornal censurava a concessão do monopólio, apontando as vantagens da livre concorrência. No Brasil, criticava, "para tudo se pede um exclusivo, e para tudo a Assembléia está pronta a concedê-lo". Isso atrasava o país, emperrava o desenvolvimento de sua indústria, empobrecia a maioria em benefício de poucos. Nos Estados Unidos, Inglaterra e França só se reconheciam patentes de "grandes invenções" — por isso prosperavam. Enquanto isso, "no Brasil só se vê o luxo a par da miséria, a pobreza cercada de infinitos germens de riqueza e abundância, muita ociosidade, muita ignorância, muita negação ao trabalho". Empunhando a bandeira do liberalismo econômico, *O Censor* recomendava que se criassem muitos cemitérios, que cada freguesia, cada confraria e quem mais quisesse edificasse o seu, pois, "como há muito interesse, há também, parece-nos, toda a liberdade". Que o governo, melhor ainda, a municipalidade administrasse o Campo Santo, ou então que fosse passado a uma instituição de caridade como a Santa Casa, para que usasse da renda adquirida na educação de "vagabundos e mendigos", combatendo a "preguiça e ociosidade". Que tudo isso fosse feito, mas sem prejuízo do que se devia aos empresários do cemitério.[9]

Em 1839, uma avaliação judicial do terreno e equipamentos do Campo Santo estabeleceu a soma de 58 contos e 397 mil réis que, pagos em doze prestações trimestrais com juros de 1% ao mês, mais outras despesas, alcançaria no final uma transação de quase 98 contos de réis. Com esse dinheiro se podiam comprar cerca de 220 escravos em 1840. Em lei de 12 de abril de 1839, o governo da província aceitou pagá-lo aos empresários. O artigo 2 da mesma lei dizia: "O Governo dará ao Cemitério e mais objetos a ele pertencentes o destino que julgar mais conveniente, ficando para tal autorizado a contratar com a Casa de Misericórdia ou qualquer outra Confraria".[10]

Ainda em 1839 a Misericórdia propôs a compra do Campo Santo por seis contos, que foram recusados. Em janeiro de 1840 uma nova proposta de dez contos seria aceita, com evidente prejuízo dos cofres públicos. Um ano depois começaram as obras de reconstrução e em 1843-4 se transferiram para ali

52. e 53. Sepulturas monumentais construídas no Campo Santo ao longo da segunda metade do século XIX: em primeiro plano, jazigo da família do Barão de Cajaíba, 1861. Anjo: decoração da sepultura de Francisca Joaquina Alves de Souza, 1857.

os cadáveres de indigentes e escravos enterrados no cemitério do Campo da Pól-
vora. A partir de maio de 1844, todos os doentes do hospital da Santa Casa e os escravos levados no bangüê passaram a ser enterrados nas covas comuns do Campo Santo. Por exemplo, 25 escravos e vinte estrangeiros foram ali sepultados em novembro e dezembro de 1849.[11]

Os estrangeiros eram marinheiros vítimas da febre amarela trazida de Nova Orleans para o porto da Bahia. No ano seguinte a epidemia se alastrou, fazendo centenas de vítimas e levando o governo a proibir a abertura de novas covas nas igrejas e seus adros. As antigas sepulturas continuavam sendo toleradas, "exceptuadas as que forem reconhecidamente nocivas à saúde pública". A mesma lei precavidamente proibia também a construção de cemitérios por "empresas particulares". O cemitério alemão, construído em 1851 num terreno em frente ao Campo Santo, foi a primeira iniciativa bem-sucedida desta nova fase de reformas funerárias. Só a partir de 1853 a Santa Casa pôde, ainda sem muito sucesso, colocar à disposição de clientes mais afluentes os carneiros, mausoléus e carros funerários de seu novo cemitério.[12]

Foi só por ocasião da grande epidemia de cólera-morbo, em 1855, que o Campo Santo começou a operar plenamente. Durante os nove meses que durou, a peste castigou duramente a província, que perdeu mais de 30 mil, talvez 40 mil habitantes, cerca de 8 mil só na capital. A Bahia jamais conhecera fenômeno semelhante. A epidemia gerou pânico, as pessoas — inclusive padres e médicos — fugiam dos doentes e temiam se aproximar dos cadáveres de coléricos, que freqüentemente permaneciam insepultos até serem incinerados às dezenas. A população agora tinha "horror dos mortos", segundo o presidente da província. "Em tempo de epidemia", escreve Lebrun, "a morte deixa de ser um espetáculo ou uma eventualidade, ela se torna uma ameaça pessoal, distinta, imediata." Em agosto os enterros nas igrejas foram novamente proibidos, seguindo recomendações dos professores da Faculdade de Medicina. Ninguém protestou. Diante da peste, que foi interpretada por muitos como castigo divino, os baianos se conformariam com a idéia de expulsar seus mortos da cidade, abandonando valores antes considerados sagrados.[13]

Após a epidemia, a maioria dos mortos de Salvador seria enterrada no Campo Santo, o cemitério da poderosa irmandade da Misericórdia, que até hoje o administra. Mas o governo não arriscou desgostar as demais confrarias. A elas foi doado um terreno no morro da Quinta dos Lázaros, onde, nos anos seguintes à grande epidemia, irmandades e ordens terceiras de Salvador pouco a pouco instalaram seus cemitérios, que lá estão ainda hoje.

NOTAS

(1) Ofício do ministro da Justiça de 17/11/1836 publicado no *Jornal do Commercio* de 23/11/1836, exemplar da BNRJ; *Código Criminal do Império do Brazil* (Rio de Janeiro, 1859), pp. 47-8.

(2) APEBA, *Cemiterada*, maço 2858, fls. 10-4.

(3) Ibidem, fls. 16 ss.

(4) Ibidem, fls. 22v, 28v-30.

(5) Ibidem, fls. 32v-3; Rebouças, "Ao sr. chefe de polícia", pp. 47-8, 49; Martins, "Nova edição da simples e breve exposição", p. 290.

(6) APEBa, *Correspondência*, v. 683, fl. 110.

(7) *Jornal do Commercio*, 5/11/1836; APEBa, *Correspondência*, v. 683, fls. 67, 77-77v; APEBa, *Correspondência expedida*, v. 1661, fls. 146v-8.

(8) APEBa, *Assembléia Legislativa Provincial, 1835-39*, maço 1214: APEBa, *Legislativa. Atas da Assembléia, 1836*, maço 207; APEBa, *Legislativa. Assembléia: Ofícios recebidos, 1836*, maço 1119; APEBa, *Legislativa. Livro 1º de correspondência da Assembléia, 1835-40*, maço 443; José A. do Amaral, *Resumo chronologico e noticiário da província da Bahia* (Salvador, 1922), p. 434; *Resoluções e leis do governo*, s. p.

(9) *O Censor: periódico mensal, político, histórico e literário*, nº 2 (out. 1837), nº 3 (nov. 1837), exemplar da BNRJ.

(10) Proposta dos empresários in APEBa, *Cemiterada*, maço 2858; *Resoluções e leis*, s. p.

(11) ASCMB, *Livro 4º de registros, 1832-43*, fls. 177-177v, 179-81, 266-7; "Relação de escravos sepultados no cemitério 'Campo Santo' ", in APEBa, *Escravos*, maço 2896; fala do presidente à Assembléia Provincial, 2/2/1840, APEBa, *Coleção de falas dos presidentes da província*, s. p.

(12) Katia Mattoso & Johildo Athayde, "Epidemias e flutuações de preços na Bahia no século XIX", *Colloques Internationaux du CNRS* (Paris, 1973), pp. 181-6; Nascimento, *Dez freguesias*, pp. 165-6; a Lei nº 404 de 2/8/1850 está transcrita em Alves, *História da venerável Ordem*, pp. 286-7. A Câmara Municipal reeditou na década de 1840 as posturas contra os enterros intramuros, mas lembrando que só vigorariam após a construção de cemitérios pelas irmandades. As sepulturas "provisórias" podiam ser interditadas por um Conselho de Salubridade. Em 1844 e em 1850 foram feitas posturas regulamentando os dobres de sinos, proibindo os funerais após o pôr-do-sol e obrigando o uso de caixões fechados: AMS, *Livro de posturas, 1829-59*, v. 566, fls. 68v, 74-74v, 97, 103v, 104v.

(13) Johildo Athayde, *Salvador e a grande epidemia de 1855* (Salvador, 1985), pp. 22, 28-30, discute o medo da peste e cita o presidente; Mattoso & Athayde, ibidem, pp. 186-7; Nascimento, ibidem, pp. 160-1; Damásio, *Tombamento*, pp. 56-8; Alves, ibidem, pp. 293-4; AMM, *Faculdade de Medicina da Bahia. Actas da Congregação, 1855-65*, fls. 3v-7v; Lebrun, *Les hommes et la mort*, p. 430.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARQUIVOS E BIBLIOTECAS

Bahia

Arquivo Público do Estado da Bahia
Arquivo Municipal de Salvador
Arquivo Municipal de Cachoeira
Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador
Arquivo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia
Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo (Pelourinho)
Arquivo da Ordem Terceira de São Francisco
Arquivo da Ordem Terceira de São Domingos
Arquivo da Ordem Terceira do Carmo
Arquivo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia
Arquivo do Convento de São Francisco
Arquivo do Memorial de Medicina
Centro de Estudos Baianos
Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

Rio de Janeiro

Arquivo Nacional
Biblioteca Nacional

Londres

British Library
Public Record Office

Paris

Archives du Ministère des Relations Extérieures

Lisboa

Arquivo Nacional da Torre do Tombo
Arquivo Histórico Ultramarinho

CEMITÉRIOS, CATACUMBAS, CARNEIROS

"Cemitério de escravos", igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
Carneiros da igreja da Conceição da Praia
Carneiros da igreja de Nossa Senhora do Pilar
Carneiros da Ordem Terceira de São Francisco
Carneiros da igreja da Ordem Terceira de São Domingos
Carneiros da Santa Casa de Misericórdia
Catacumbas da Ordem Terceira do Carmo
Cemitério do Campo Santo
Cemitério da Quinta dos Lázaros
Cemitério inglês de Salvador
Cemitério alemão de Salvador
Cemitério de Père-Lachaise, Paris
Cemitério de Highgate, Londres
Jazigos da Westminster Abbey, Londres

FONTES IMPRESSAS

Abreu, Thomas Antunes. *A medicina contribue para o melhoramento da moral e manutenção dos bons costumes*. These apresentada perante a FMBa. Bahia, Typ. Epifânio J. Pedrosa, 1839.

Agostinho, Santo. *O cuidado devido aos mortos*. São Paulo, Paulinas, 1990.

Almanach para a cidade da Bahia, anno 1812. Salvador, Typographia de Manuel Antônio da Silva Serva, 1812. (Ed. fac-símile do Conselho de Cultura da Bahia, 1973.)

Alves, Antônio José. *Considerações sobre os enterramentos por abuso praticados nas igrejas e recinto das cidades; perigos que resultam d'essa prática; conselhos para construção dos cemitérios*. These apresentada à FMBa. Salvador, Typ. Epifânio J. Pedrosa, 1841.

Anônimo. "Chronica dos acontecimentos da Bahia, 1809-1828". *Anais do APEBa*, 26 (1939), 47-95.

Arago, M. J. *Souvenirs d'un aveugle. Voyage au tour du monde*. 3ª ed. Paris, Gayet et Lebrun, 1840. 4 v.

"Ata da 4ª Sessão da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, 14/4/1835". *Revista Médica Fluminense*, 10 (jan. 1836), 13-7.

"Ata da 5ª Sessão da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, 2/5/1835". *Revista Médica Fluminense*, 11 (fev. 1836), 3-10.

Avé-Lallemant, Robert. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1980.

Barros, João Borges de. *Relação panegyrica das honras funeraes às memorias do muito alto, e muito poderoso senhor rey Fidelissimo d. João V*. Lisboa, Officina Sylviana, Academia Real, 1753.

Benci, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

Beyer, Gustav. "Ligeiras notas de viagem do Rio de Janeiro à capitania de São Paulo, no Brasil, no verão de 1813, com algumas notícias sobre a cidade da Bahia e a ilha de Tristão da Cunha, entre o cabo e o Brasil e que há pouco foi ocupada". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, 12 (1908), 275-311.

Bíblia de Jerusalém (A). São Paulo, Paulinas, 1985.

Boussingault, M. "Memória sobre a possibilidade de verificar a presença dos miasmas, e sobre a presença de hum princípio hydrogenado no ar". *Diário de Saúde ou Ephemerides das Sciencias Médicas e Naturaes do Brazil* (9/5/1835), 25-9.

Brito, João Rodrigues de. *Cartas econômico-políticas sobre agricultura e comércio da Bahia*. Salvador, APEBa, 1985 (orig. 1807).

Brito Jr., Joaquim Marcelino de. *Breve dissertação sobre a hypochondria*. These apresentada e publicamente sustentada perante a FMBa. Salvador, Typ. de Epifânio J. Pedrosa, 1852.

Calvin, John. *Selections from his writings*. Ed. e Introd. John Dillenberger. Garden City (New York), Anchor Books, 1971.

Cardim, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1980.

Cartilha da doutrina christã. Porto, Typ. Sebastião J. Pereira, 1861.

Código Criminal do Império do Brazil, augmentado com as leis, decretos, avisos e portarias que desde a sua publicação até hoje se tem expedido, explicando, revogando, ou alterando algumas de suas disposições. Por Josino do Nascimento Silva. Nova ed. consideravelmente augment. por J. M. de Vasconcellos. Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Laemmert, 1859.

Código do processo criminal de primeira instancia. Rio de Janeiro, Laemmert, s. d.

Collecção das leis do Império do Brasil. Ouro Preto, Typographia Silva, 1886. v. 2: 1826-9.

Collecção de decisões do governo do Império do Brazil de 1832. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1875.

Collecção de leis e resoluções da Assembléia Legislativa da Bahia, 1835-1841. Salvador, Typ. Antônio O. de França Guerra, 1862. 2v.

"Compromisso da Misericórdia de Lisboa (1618)". In Neuza Rodrigues Esteves, org., *Catálogo dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia*, Salvador, SCMB, 1977.

Constituições do Brasil (de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, e 1967 e suas alterações). Brasília, Senado Federal, 1986. 2 v.

Costa, dr. Cláudio Luís da. "Observações da Commissão de Salubridade Geral da Sociedade de Medicina, sobre o abuso dos toques de sinos nas igrejas da cidade, redigidas pelo socio titular, e membro da mesma commissão, Claudio Luiz da Costa". *Semanário de Saúde Pública*, 148 (27/4/1833), 538-40.

Debret, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Paris, S. Adot, 1839. 3 v.

Debret, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Trad. e notas Sérgio Milliet. São Paulo, Martins, 1940. 2 v.

Denis, Jean Ferdinand. *O Brasil*. Salvador, Progresso, 1955. 2 v.

Detmer, W. *Botanische Wanderungen in Brasilien: Reiseskizzen und Vegetationsbilder*. Leipzig, Verlag von Veit & Co., 1897.

Dugrivel, A. *Des bords de la Saône à la baie de S. Salvador ou promenade sentimental en France et au Brésil*. Paris, Librerie Ladoyen, 1843.

Dundas, Robert. *Brazil; including new views of Tropical and European fever, with remarks of a premature decay on the system incident to Europeans on their return from hot climates*. London, John Churchill, 1852.

"Estatutos da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro". *Semanário de Saúde Pública*, 5 (29/1/1831).

Ewbank, Thomas. *Vida no Brasil*. Trad. Jamil A. Haddad. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1976. (orig. 1856).

Expilly, Charles. *Les femmes et les moeurs du Brésil*. Paris, Charlieu et Huillery, 1864.

______ *Le Brésil tel qu'il est*. Paris, E. Dentu, 1862.

Ferreira, Idelfonso Xavier Ferreira. "Appendice para se mostrar em que a Constituição do arcebispado da Bahia se acha alterada, revogada pelas leis do Império, e modificada finalmente pelos uzos e costumes". In *Constituições do arcebispado da Bahia... [1707]*, São Paulo, Typ. 2 de Dezembro, 1853.

Fletcher, James C. & Kidder, Daniel P. *Brazil and the Brazilians portrayed in historical and descriptive sketches*. 9ª ed. Boston, Little Brown & Co., 1879.

Fonseca, dr. J. d'Aquino. "Memória acerca das inhumações, sepulturas, e enterros, apresentada ao Conselho Geral de Salubridade Publica da província de Pernambuco pelo seu presidente, o dr. J. d'Aquino Fonseca, e dirigida ao Exmo. sr. conselheiro A. P. Chixorro da Gama, presidente da mesma província". *Arquivo Médico Brasileiro*, t. III, 3 (nov. 1846), 56-8, e t. III, 4 (dez. 1846), 82- 5.

Freitas, Manuel José de. *Breves considerações acerca da polícia médica da cidade da Bahia*. These apresentada e publicamente sustentada perante a FMBa. Bahia, Typ. Carlos Poggetti, 1852.

Gardner, George. *Travels in the interior of Brazil principally through the Northern provinces and the gold and diamond districts during the years 1836-1841*. London, Reeve Brothers, 1846.

Graham, Maria. *Journal of a voyage to Brazil and residence there during part of the years 1821, 1822, 1823*. London, Longman, Rees, Orme, Brown & Green, 1824.

Jobim, José Martins da Cruz. "Reflexões sobre a inhumação dos corpos". *Semanário de Saúde Pública*, 11 (12/3/1831), 58-60.

Kidder, Daniel P. *Sketches of residence and travels in Brazil embracing historical and geographical notices of the Empire and its several provinces*. London, Wiley & Putnam, 1845. 2 v.

Lindley, Thomas. *Narrative of a voyage to Brazil*. London, J. Johnson, 1805.

Luccock, John. *Notes on Rio de Janeiro and the Southern parts of Brazil taken during a residence of ten years in that country from 1808 to 1818*. London, Samuel Leigh, 1820.

Machado, João Lopes Cardoso. *Diccionario médico-practico para uso dos que tratão da saúde pública, onde não há professores de medicina*. Rio de Janeiro, Typ. Silva Porto, 1823. 2 v.

Martins, Francisco Gonçalves. "Nova edição da simples e breve exposição do senhor dr. Francisco Gonçalves Martins, annotada e commentada sobre o texto de uma maneira, que torna assás apreciável e util à leitura do original, verificando que a mesma obra, sem perder o título de simples, não deixa de ter muito de composta e até de contrafeita" (orig. 1838). In *A revolução do dia 7 de novembro de 1837 (Sabinada)*, Salvador, Arquivo Público do Estado da Bahia, 1938. 5 v., II, 261-300.

______ "Breve e simples expozição dos acontecimentos do dia 7 de novembro". In ibidem, V, 1-22.

______ "Nova edição da simples e breve expozição do senhor Francisco Gonçalves Martins, commentada e annotada por autor Antônio Pereira Rebouças". In ibidem, v. II, 225-60.

McLeod, John. A *voyage to Africa with some account of the manners anda customs of the Dahomian people*. Londòn, John Murray, 1820.

Maximiliano, príncipe de Wied-Neuwid. *Viagem ao Brasil*. Trad. E. Sussekind de Mendonça e F. Poppe de Figueredo. Anot. Olivério Pinto. São Paulo, 1940, 2 v.

Meireles, João Cândido Soares de. "Discurso do sr. dr. Soares de Meirelles sobre os damnos, que causão os dobros de sinos para defuntos". *Revista Médica Fluminense*, 4 (jul. 1835), 15-7.

Minturn Jr, Robert B. *From New York to New Delhi, by way of Rio de Janeiro, Australia and China*. 3ª ed. New York, D. Appleton & Co., 1859.

Néri, Eufrásio Pantaleão F. *A cholera-morbus e a febre amarela*. These apresentada à FMBa. Bahia, Typ. Antônio O. da França Guerra, 1863.

Oliveira, dr. J. C. da Costa e. "Inconvenientes de se fazerem os enterros dentro das igrejas". *Arquivo Médico Brasileiro*, t. II, 2 (out. 1845), 31-2.

O'Neill, lieut. count Thomas. *A concise and accurate account of the proceedings of the squadron under the command of rear admiral sir William Sidney, K. C., in effecting the escape, and escorting the royal family of Portugal to the Brazils, on the 29th of November, 1807, and also the sufferings of the royal fugitives during their voyage from Lisbon to Rio de Janeiro with a variety of other interesting and authentic facts*. London, R. Edwards, 1809.

"Parecer da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, sobre os meios de obstar a introdução de estragos do Cholera Morbus, em consequência de hum convite da augusta Camara dos Deputados para esse fim, concluido em 28 de julho de 1832 e remettido em 2 de agosto de 1832". *Semanário de Saúde Pública*, 114 (18/8/1832), 389-95.

Passos, José Ferreira. *Breves considerações sobre a influência perniciosa das inhumações practicadas intra-muros; precedidas de um epítome histórico relativo à matéria*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Typ. de Teixeira e Comp., 1846.

Piatoli, Scipion. *Essai sur les lieux et les dangers des sépultures, traduit de l'italien; publié avec quelques changemens, & précedé d'un Discours Préliminaire, etc., par M. Vicq d'Asyr*. Paris, P. Fr. Didot, 1778.

Prior, James. *Voyage along the Eastern coast of Africa to Mozambique, Johanna, and Quiloa; to St. Helena to Rio de Janeiro, Bahia, and Pernambuco in Brazil, in the Nisus frigate*. London, Sir Richard Philips & Co., 1819.

Queirós, pe. Bernardo José Pinto de. *Prácticas exhortatorias para soccorro dos morimbundos, ou novo ministro de enfermos*. Lisboa, Typ. Rollandiana, 1802.

Rebouças, Antônio Pereira. "Ao sr. chefe de polícia, responde o Rebouças: satisfação e pedido" (orig. 1838). In *A revolução do dia 7 de novembro de 1837 (Sabinada)*, Salvador, Arquivo Público do Estado da Bahia, 1938, 5 v., v, 22-61.

Rebouças, Manuel Maurício. *Dissertation sur les inhumations en géneral (leurs resultats fâcheux lorsqu'on les pratique dans les églises et dans l'enceinte des villes, et des moyens d'y rémedier par des cimetières extra-muro)*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina de Paris, 1831.

______ *Dissertação sobre as inhumações em geral, seos desastrosos resultados, quando as praticam nas igrejas, e no recinto das cidades, e sobre os meios de, à isso, remediar-se mediante cemitérios extra-muros*. Salvador, Typ. do Orgão, 1832.

"Relatório da Commissão de Salubridade Geral da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, appresentado, e approvado na Sessão de 19 de junho [de 1830]" . *Semanário de Saúde Pública*, 15 (9/4/1831), 77-80.

"Relatório da Commissão de Salubridade Geral da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, sobre as causas de infecção da athmosphera d'esta cidade, lido e approvado na Sessão de 17 de dezembro de 1831". *Semanário de Saúde Pública*, 91 (25/2/1832), 284-6; 92 (3/3/1832), 287-300; 93 (10/3/1832), 301-4; e 94 (17/3/1832), 305-6.

Resoluções e leis do governo. Salvador, Typ. do Diário, 1835-55.

Rolland, Francisco. *Adagios, proverbios, rifãos e anexins da lingua portugueza, tirados dos melhores authores nacionaes e recopilados por ordem alfabetica*. Lisboa, Typ. Rollandiana, 1780.

Rugendas, Johan Moritz. *Malerische Reise in Brasilien*. Paris, Engelmann & Cie., 1835.

Santos, Luís Gonçalves dos (padre Perereca). *Dissertação sobre o direito dos catholicos de serem sepultados dentro das igrejas, e fora dellas nos seus adros, cemitérios, ou catacumbas, etc. Em resposta à huma correspondência publicada no Diário Fluminense de 27 de dezembro de 1825*. Rio de Janeiro, Imprensa Americana de I. P. da Costa, 1839 (orig. 1826).

Seidler, Carl. *Dez anos no Brasil*. Trad. B. Klinger. Anot. Rubens B. de Moraes e F. de P. Cidade. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1980.

Seixas, d. Romualdo Antônio de. *Colleção das obras*. Pernambuco, Typ. Santos e Companhia, 1839-58. 5 v.

Sierra, Juan Lopes. *The funereal eulogy of Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça*. In *A governor and his image in baroque Brazil*. Ed. Stuart B. Schwartz, trad. Ruth E. Jones. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.

Sierra y Mariscal, Francisco de. "Idéas geraes sobre a revolução do Brazil e suas consequências". ABNRJ, v. 43-4 (1920-1), 50-81.

Sigaud, J. F. "Proposta dirigida à Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, pelo dr. J. F. Sigaud, e adoptada pela mesma sociedade". *Semanário de Saúde Pública*, 28 (9/7/1831), 150.

Silva, Antônio de Morais. *Dicionário da língua portuguesa*. 9ª ed. Lisboa, Empresa Literária Fluminense, s. d.

Silva, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*. Anot. Braz do Amaral. Salvador, Imprensa Official do Estado, 1933. 6 v.

Simoni, dr. Luís Vicente De. "Reflexões sobre o estado actual de hygiene pública no Rio de Janeiro". *Semanário de Saúde Pública*, 101 (12/5/1832), 338-40.

Snow, John. *Snow on cholera, being a reprint of two papers by John Snow, M. D.* New York, Hafner Publishing Co., 1965.

Spix, J. B. von & Martius, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. Trad. Lucia F. Lahmeyer. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1981. 3 v.

Tollenare, L. F. de. *Notas dominicais, tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*. Salvador, Progresso, 1956.

"Tombo dos bens das ordens terceiras, confrarias e irmandades da cidade do Salvador instituído em 1853". *Publicações do* APEBA, 1948. v. 6.

Vide, Sebastião Monteiro da. *Constituiçoens primeyras do arcebispado da Bahia feytas, e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor Sebastião Monteyro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade, propostas e aceytas em o synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707*. Coimbra, Real Collegio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.

Vilhena, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII. Recompilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*. Not. e coment. Braz do Amaral; apresent. Edison Carneiro. Salvador, Itapuã, 1969. 3 v.

Wetherell, James. *Brazil. Stray notes from Bahia; being extracts from letters, etc., during a residence of fifteen years*. Liverpool, Webb & Hunt, 1860.

Wilson, sir Robert. "Memoranda of S. Salvador of Bahia (1805)". In Herbert Randolph. *Life of general sir Robert Wilson*, London, John Murray, 1862, 2 v., v. I, 342-8.

_____ "Letter from Bahia, 10/11/1805". In ibidem, 273-86.

Württemberg, príncipe P. A. "Viagem do príncipe Paulo Alexandre de Württemberg à América do Sul". Introd. e versão de Lina Hirsch. *RIHGB*, 171 (1936), 3-28.

LIVROS, ARTIGOS, TESES

Algranti, Leila Mezan. "Costumes afro-brasileiros na corte do Rio de Janeiro: um documento curioso". *Boletim do Centro de Memória Unicamp* v. 1, 1 (jan.-jun. 1989), 17-21.

Alves, Marieta. *História da venerável Ordem Terceira da Penitência do Seráfico de São Francisco da Congregação da Bahia*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional/OTSF, 1948.

_____ *História, arte e tradição da Bahia*. Salvador. Prefeitura Municipal, 1974.

Amaral, Braz do. *Recordações históricas*. Porto, Typ. Econômica, 1921.

_____ "A cemiterada". *Revista do IGHBa*, ano XXIV, v. 43 (1918), 87-93.

Amaral, José Álvares do. *Resumo chronologico e noticioso da província da Bahia desde o seu descobrimento em 1500*. 2ª ed. rev. e anot. J. Teixeira de Barros. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1922.

Andrade, Maria José. *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1888*. São Paulo, Corrupio, 1988.

Araújo, Alceu Maynard. *Ritos, sabença, linguagem, artes e técnicas*. São Paulo, Melhoramentos, 1964. Col. Folclore Nacional, 3.

Areia, M. L. Rodrigues. *L'Angola traditionnel. Une introduction aux problèmes magico-religieux*. Coimbra, Tip. Atlântida, 1974.

Ariès, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Trad. Priscila Vianna de Siqueira. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

_____ *The hour of our death*. Trad. Helen Weaver. Harmondsworth, Penguin, 1981.

_____ *Images de l'homme devant la mort*. Paris, Seuil, 1983.

Athayde, Johildo Lopes de. "La ville de Salvador au XIXe siècle: aspects démographiques (d'aprés les registres parroissiaux)". Tese de doutorado, U. de Paris — X, 1975.

_____ "Filhos ilegítimos e crianças expostas". *Revista da Academia de Letras da Bahia*, 27 (1979), 9-25.

_____ *Salvador e a grande epidemia de 1855*. Publicações do Centro de Estudos Baianos, UFBa, 113. Salvador, CEB, 1985.

Augel, Moema Parente. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo, Cultrix/INL/MEC, 1980.

Ávila, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo, Perspectiva, 1971.

Awolalu, J. Omosade. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. London, Longman, 1979.

Azevedo, Thales de. *O povoamento da cidade do Salvador*. Salvador, Itapuã, 1968.

_____ *Ciclo da vida: ritos e mitos*. São Paulo, Ática, 1987.

Bacelar, Jefferson A. & Souza, Maria Conceição B. de. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, mimeo, 1974.

Balandier, Georges. *Daily life in the Kingdom of the Kongo from the 16th to the 18th Century*. London, George Allen & Unwin, 1968.

Barber, Karin. "How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the *Orisa*". *Africa*, v. 51, 3 (1981), 724-45.

Barros, J. Teixeira. "Execuções capitaes na Bahia (desde os tempos coloniaes)". *Revista do IGHBa*, ano XXIV, v. 43 (1918), 99-108.

Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo, Pioneira/USP, 1971. 2 v.
______ *Estudos afro-brasileiros.* São Paulo, Perspectiva, 1973.
Bazin, Germain. *A arquitetura religiosa barroca no Brasil.* Trad. Gloria Lucia Nunes. Rio de Janeiro, Record, 1983. 2 v.
Bellini, Ligia. "Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria". In J. Reis org., *Escravidão e invenção da liberdade,* São Paulo, Brasiliense, 1988, 73-86.
Blake, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionário bibliographico brazileiro.* Rio de Janeiro, Imp. Nacional, 1883-1902. 7 v.
Boschi, Caio César. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.* São Paulo, Ática, 1986.
Bradbury, R. E. *Benin studies.* London, International African Institute/ Oxford University Press, 1973.
Braga, Júlio. *Ancestralité et vie quotidienne.* Strasbourg, Imprimerie Moderne, 1986.
______ *Sociedade Protetora dos Desvalidos. Uma irmandade de cor.* Salvador, Ianamá, 1987.
Brandão, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular.* São Paulo, Brasiliense, 1980.
______ *Memória do sagrado. Estudos de religião e ritual.* São Paulo, Paulinas, 1985.
Brooke, John L. "Enterrement, baptême et communauté en Nouvelle-Angleterre (1730-1790)". *Annales:* ESC, 3 (mai.-jun. 1987), 653-86.
Bury, John. *Arquitetura e arte no Brasil colonial.* Org. Myriam A. R. de Oliveira, trad. Isa M. Lando. São Paulo, Nobel, 1991.
Calmon, Pedro. *História da Casa da Torre. Uma dinastia de pioneiros.* 3ª ed. rev. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983.
Camargo, Maria Vidal de Negreiros. "Os terceiros dominicanos em Salvador". Tese de mestrado, UFBa, 1979.
Cameron, Donald & Jones, Ian G. "John Snow, the Broad Street Pump and modern epidemiology". *International Journal of Epidemiology,* 12: 4 (dez. 1983), 393-6.
Campos, Adalgisa Arantes. "Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas — o século XVIII". *Revista do Departamento de História da UFMG,* 4 (1987), 3-24.
______ "A presença do macabro na cultura barroca". *Revista do Departamento de História da UFMG,* 5 (1987), 83-90.
______ "Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista". *Revista do Departamento de História da UFMG,* 6 (1988), 109-22.
Campos, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia.* Publicações do Museu da Bahia, 1. Salvador, Secretaria de Educação e Saúde, 1941.
Cardoso, Manuel S. "The lay brotherhoods of colonial Bahia". *Catholic Historical Review,* 33: 1 (1947), 12-30.
Cascudo, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro.* São Paulo, Martins, 1956.
______ *Dicionário do folclore brasileiro.* 3ª ed. Brasília, INL/, MEC, 1972. 2 v.
______ *Anúbis e outros ensaios.* 2ª ed. Rio de Janeiro, Funarte/ INF/ Achiamé/ UFRN, 1983.
Castro, Dinorah d'Araujo Berbert de. "Idéias filosóficas nas teses inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia (1838-1889)". Tese de mestrado, UFBa, 1973.
Castro, Renato Berbert de. *A tipografia imperial e nacional na Bahia.* São Paulo, Ática, 1984.
Chaunu, Pierre. "Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles)". *Annales:* ESC, 31: 1 (jan.-fev. 1976), 29-50.
______ *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles.* Paris, Fayard, 1978.
Corbin, Alain. *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles.* Paris, Flammarion, 1986.
Costa, Ana de Lourdes R. "*Ekabó*! Trabalho escravo e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX". Diss. de mestrado, UFBa, 1989.
Costa, Jurandir Freire. *Ordem médica e ordem familiar.* 3ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
Costa, Luís Monteiro da. "A devoção de Nossa Senhora do Rosário na cidade do Salvador". *Revista do Instituto Genealógico da Bahia,* ano 10, 10 (1958), 95-113.
Damásio, Antônio Joaquim. *Tombamento dos bens imóveis da Santa Casa de Misericórdia da Bahia.* Salvador, Santa Casa de Misericórdia, 1862.

DaMatta, Roberto. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
Danforth, Loring M. *The death rituals of rural Greece*. Fot. Alexander Tsiaras. Princeton, Princeton University Press, 1982.
Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
Diniz, Jaime C. *Organistas da Bahia, 1750-1850*. Rio de Janeiro/Salvador, Tempo Brasileiro/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.
Doi, Abdurrahman I. *Islam in Nigeria*. Zaria, Gaskyia Corporation Ltd, 1984.
Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. Trad. Mônica S. L. de Barros e Zilda Z. Pinto. São Paulo, Perspectiva, 1976.
Doyle, Eric. *Francisco de Assis e o cântico da fraternidade universal*. São Paulo, Paulinas, 1985.
Durões, Margarida. "Testamentary practices in Venade (Minho), 1755- 1815". In Facó et alii, orgs., *Death in Portugal*, 88-96.
Ellis, Alfred B. *The Ewe-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. Chicago, Benin Press Ltd, 1965 (orig. 1890).
Favre, Robert. *La mort dans la littérature et la pensée françaises au Siècle des Lumières*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.
Feijó, Rui et alii, orgs. *Death in Portugal. Studies in Portuguese anthropology and modern history*. Oxford, JASO, 1983.
Feijó, Rui. "Mobilização rural e urbana na 'Maria da Fonte'". In Miriam H. Pereira et alii, orgs., *O liberalismo etc.*, v. II, 183-93.
Ferreira, Maria de Fátima Mello. "Formas de mobilização popular no liberalismo — o 'cisma dos mônacos' e a questão dos enterros nas igrejas". In Miriam H. Pereira et alii, orgs., *O liberalismo etc.*, v. II, 161-8.
Ferreti, Sérgio F. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Universidade do Maranhão, 1985.
Ferrez, Gilberto. *Bahia. Velhas Fotografias, 1858-1900*. Salvador, Banco da Bahia Investimentos S/A; Rio de Janeiro, Kosmos, 1988.
Flexor, Maria Helena. *Oficiais mecânicos na cidade do Salvador*. Salvador, Prefeitura de Salvador, 1974.
Flory, Thomas. *Judge and jury in imperial Brazil, 1808-1871*. Austin e London, University of Texas Press, 1981.
Foisil, Madeleine. "Les attitudes devant la mort au XVIIIe siècle: sépultures et suppressions de sépultures dans le cimetière parisien des Saints-Innocents". *Revue Historique*, ano 98, t. CCLI (1974), 303-30.
Freud, Sigmund. "O valor da vida: uma entrevista rara de Freud". In Paulo César Souza, org., *Sigmund Freud & o gabinete do dr. Lacan*, São Paulo, Brasiliense, 1989, 117-29.
Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 25ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1987.
______ *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1968.
Fukui, Lia Garcia. "O culto aos mortos entre os sitiantes tradicionais do sertão de Itapecerica". In Martins, org., *A morte e os mortos*, 252-7.
Gennep, Arnold van. *The rites of passage*. Trad. Monika Vizedom e Guabrielle Caffee, Introd. Solon Kimball. London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made*. New York, Pantheon Books, 1974.
Gilliland, Dean S. *African religion meets Islam. Religious change in Northern Nigeria*. New York, University Press of America, 1986.
Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
Gittings, Clare. *Death, burial and the individual in early modern England*. London, Routledge, 1984.
Goldey, Patricia. "The good death: personal salvation and community identity". In Feijó et alii, orgs., *Death in Portugal*, 1-16.
Gomes, Ordival Cassiano. "José Correa Picanço". *Atualidades Terapêuticas*, v. 1, 5 (set.-out. 1946), 1-9.

Goujard, Philippe. "Echec d'une sensibilité barroque: les testements rouennais au XVIIIe siècle". *Annales: ESC*, 3: 1 (jan.-fev. 1981), 26-43.
Grimal, Pierre. "Greece: myth and logic". In P. Grimal, org., *Larousse world mythology*, London, Hamlyn, 1973, 97-176.
Hambly, Wilfred D. *The Ovimbundu of Angola*. Field Museum of Natural History Publications, 329. Chicago, 1934.
Hannaway, Owen & Caroline. "La fermeture du cimetière des Innocents". *Dix-Huitième Siècle*, 9 (1977), 181-96.
Hauck, João F. et alii. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. 2ª ed. Petrópolis, Paulinas/ Vozes, 1985.
Heers, Jacques. *Fêtes des fous et carnavals*. Paris, Fayard, 1983.
Herskovits, Melville. *Dahomey. An ancient West Africa Kingdom*. Evanston, Northwestern University Press, 1967. 2 v.
Hertz, Robert. *Death and the right hand*. Introd. E. E. Evans-Pritchard. Aberdeen, Cohen & West, 1960.
Hobsbawm, Eric J. *The age of revolution, 1789-1848*. London, Abacus, 1977.
Huntington, Richard & Metcalf, Peter. *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
Idowu, E. Bolaji. *Olodumare. God in Yoruba belief*. London, Longman, 1962.
Karasch, Mary. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
Ladurie, Emmanuel le Roy. *Love, death and money in the Pays d'Oc*. Harmondsworth, Penguin, 1984.
Laqueur, Thomas. "Bodies, death, and pauper funerals". *Representations*, 1 (fev. 1983), 109-31.
Lebrun, François. *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*. Paris, Mouton, 1971.
Le Goff, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981.
Lehmann, João Batista. *Na luz perpétua. Leituras religiosas de vida dos santos de Deus, para todos os dias do anno*. Juiz de Fora, Typ. Lar Catholico, 1935. 2 v.
Leite, Miriam L. Moreira; Mott, Maria Lucia de B. & Appenzeller, Bertha K. *A mulher no Rio de Janeiro no século XIX. Um índice de referências em livros de viajantes estrangeiros*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1982.
Lienhardt, Godfrey. "The situation of death: an aspect of Anuak philosophy". *Witchcraft, confessions and accusations. Association of Social Anthropologists Monographs*, 9, London, Tavistock Publications, 1970, 279-91.
Lilienfeld, Abraham & Lilienfeld, David. *Foundations of epidemiology*. New York, Oxford University Press, 1980.
Lima, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador, UFBa, 1977.
Lima Jr., Francisco Pinheiro. "Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia (século XIX)". Tese de concurso para professor titular, Departamento de Filosofia, UFBa, 1974.
Linebaugh, Peter. "The tyburn riots against the surgeons". In Douglas Hay et alii, *Albion's fatal tree*, London, Penguin, 1975, 65-117.
Lugar, Catherine. "The merchant community of Salvador, Bahia: 1780-1830". Tese de doutorado, State University of New York at Stony Brook, 1980.
Luz, Madel T. *Natural, racional, social. Razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro, Campus, 1988.
Machado, Roberto et alii. *Danação da norma. Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
Maranhão, José Luiz de Souza. *O que é a morte*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
Marcílio, Maria Luiza. "A morte de nossos ancestrais". In Martins, org., *A morte e os mortos*, 61-75.
Marques, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 3ª ed. Lisboa, Sá da Costa, 1974.
Martinez, Socorro Targino. "Ordens terceiras: ideologia e arquitetura". Tese de mestrado, UFBa, 1979.

Martins, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1983.
______ "A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça". In Martins, org., *A morte e os mortos*, 258-69.
Mattoso, Katia M. de Queirós. "A propósito de cartas de alforria". *Anais de História*, 4 (1972), 23-52.
______ *Bahia. A cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo, Hucitec, 1978.
______ *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades*. Publicações do Centro de Estudos Baianos, UFBa, 85. Salvador, CEB, 1979.
______ *Être esclave au Brésil, XVIe-XIXe siècles*. Paris, Hachette, 1979.
______ "Párocos e vigários em Salvador no século XIX: as múltiplas riquezas do clero secular da capital baiana". *Tempo e Sociedade*, 1: 1 (jan.-jun. 1982), 13-48.
______ "Au Nouveau Monde: une province d'un Nouvel Empire: Bahia au XIXe siècle". Tese de Estado, Universidade de Paris, Sorbonne, 1986. 5 v.
______ *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Trad. James Amado. São Paulo, Corrupio, 1988.
______ & Athayde, Johildo. "Epidemias e flutuações de preços na Bahia no século XIX". In *Colloques Internationaux du CNRS*, 543, Paris, 1973, 183-202.
McManners, John. *Death and the enlightenment. Changing attitudes to death among Christians and Unbelievers in eighteenth-century France*. Oxford, Claredon Press, 1981.
Mira, João Manoel de Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo, Loyola, 1983.
Miranda, d. Antônio Afonso de. *O que é preciso saber sobre a unção dos enfermos*. São Paulo, Santuário, 1987.
Moraes, Rubens Borba de. *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos; São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1979.
Morais Filho, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Anot. Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro, Ediouro, s. d.
Morris, J. P. *Cholera 1832. The social response to an epidemic*. Londres, Croom Helm, 1976.
Morton, F. W. O. "The conservative revolution of Independence: economy, society and politics in Bahia, 1790-1840". Tese de doutorado, Universidade de Oxford, 1974.
Morton-Williams, Peter. "Yoruba responses to the fear of death". *Africa*, 30: 1 (jan. 1960), 34-40.
Mott, Luiz. *O sexo proibido. Virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. São Paulo, Papirus, 1988.
______ "Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira". *D. O. Leitura*, 8: 90 (nov. 1989), 2-3.
Mulvey, Patricia. "The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history". Tese de doutorado, City University of New York, 1976.
Nadel, S. F. *Nupe religion. Traditional beliefs and the influence of Islam in a West African chiefdom*. New York, Shoeken, 1970.
Nascimento, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade do Salvador*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.
Nunez, Luiz F. *Los cementerios*. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, 1970.
Oliveira, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890*. São Paulo, Corrupio, 1988.
Ott, Carlos. *Formação étnica da cidade do Salvador. O folclore baiano*. Salvador, Manu, 1955. 2 v.
______ *A Santa Casa de Misericórdia da cidade do Salvador*. Publicações do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 21. Rio de Janeiro, 1960.
______ "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho". *Afro-Ásia*, 6-7 (1968), 119-26.
______ *Atividades artísticas nas igrejas do Pilar e de Santana da cidade do Salvador*. Salvador, UFBa, 1979.
Owens, Leslie Howard. *This species of property. Slave life and culture in the Old South*. Oxford, Oxford University Press, 1976.
Parrinder, Geoffrey. *West African religion*. London, The Epworth Press, 1961.

Paul, John R. *Clinical epidemiology*. Chicago, University of Chicago Press, 1966.
Pereira, Miriam Halpern et alii (orgs.). *O liberalismo na península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Lisboa, Sá da Costa, 1982. 2 v.
Peres, Fernando da Rocha. "Negros e mulatos em Gregório de Matos". *Afro-Ásia*, 4-5 (1967), 59-75.
______ *Memória da Sé*. Salvador, Macunaíma, 1974.
Pina-Cabral, João. "Cults of death in Northeastern Portugal". JASO: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 11: 1 (1980), 1-14.
______ & Feijó, Rui. "Conflicting attitudes to death in modern Portugal: The question of cemeteries". In Feijó et alii, orgs., *Death in Portugal*, 17-43.
Praguer, Henrique. "A Sabinada (História da cidade da Bahia em 1837)". In *A revolução de 7 de novembro de 1837 (Sabinada)*, Salvador, Arquivo Público do Estado da Bahia, 1938, 5 v., v. I, 75-104.
Querino, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador, Progresso, 1955.
Raboteau, Albert J. *Slave religion: The 'invisible institution' in the antebellum South*. Oxford, Oxford University Press, 1978.
Raeders, Georges. *Le comte de Gobineau au Brésil*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1934.
Reis, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
______ "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, v. 8, 16 (1988), 56-81.
______ & Silva, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
Ribeiro, Luís da Silva. *Obras*. V. I: *Etnografia açoriana*. Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1982.
Ribeiro, Renê. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro, MEC, 1956.
Richardson, Ruth. *Death, dissecation and the destitute*. London, Routledge & Kegan Paul, 1987.
Rivas Alvarez, Jose Antonio. *Miedo y piedad. Testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986.
Romero, Silvio. *Cantos populares do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1954. 2 v.
Rosen, George. *Da polícia médica à medicina social. Ensaios sobre a história da assistência médica*. Trad. Angela Loureiro. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
Russell-Wood, A. J. R. *Fidalgos and philanthropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. London, Macmillan, 1968. (Há edição brasileira da Editora da UNB.)
______ *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press, 1982.
Sahlins, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago Press, 1976.
Salles, Pedro. *História da medicina no Brasil*. Belo Horizonte, G. Holman Ltda., 1971.
Sampaio, Gonçalo. *Cancioneiro minhoto*. 2ª ed. Porto, Educação Nacional, 1944.
Sanchez Lopez, Juan Antonio. *Muerte y confradias de pasión en la Malaga del siglo XVIII. La imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades*. Malaga, Diputación Provincial de Malaga, 1990.
Santos, Eduardo dos. *Sobre a religião dos quiocos*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar (Estudos Ensaios e Documentos, 96), 1962.
Santos, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte. Padê, asésé e o culto egun na Bahia*. Petropólis, Vozes, 1976.
______ & Santos, Deoscoredes M. dos. "O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos egun". In Carlos E. M. de Moura, org., *Oloorisa. Escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, 153-88.
Santos, Maria Luísa de Q. A. dos. *Origem e evolução da música em Portugal e sua influência no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.
Santos Filho, Licurgo. *História da medicina no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1947.
Sasportes, José. *História da dança em Portugal*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
Saunders, A. C. de C. M. *A social history of black slaves and freedmen in Portugal, 1441-1555*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Scarano, Julita. *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo, Nacional, 1975.

Schwartz, Stuart B. *Sovereignty and society in colonial Brazil. The Hig Court of Bahia and its judges, 1609-1751*. Berkeley, University of California Press, 1973.

______ "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745". *Hispanic American Historical Review*, 57: 1 (nov. 1974), 603-35.

______ *Sugar plantations in the formation of Brazilian society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. (Publicado no Brasil com o título *Segredos internos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.)

Silva, Cândido da Costa e. *Roteiro de vida e de morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo, Ática, 1982.

______ & Azzi, Rolando. *Dois estudos sobre d. Romualdo Antonio de Seixas, arcebispo da Bahia*. Publicações do Centro de Estudos Baianos, UFBa, 95. Salvador, CEB, 1982.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. *A primeira gazeta da Bahia. Idade d'Ouro do Brasil*. São Paulo, Cultrix, 1978.

Souza, Antonio Loureiro de. *Baianos ilustres, 1567-1925*. 3ª ed. São Paulo, Ibrasa/ MEC, 1979.

Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

Souza, Paulo César. *A Sabinada. A revolta separatista da Bahia (1837)*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

Stuckey, Sterling. *Slave culture. Nationalist theory and the foundations of black America*. Oxford, Oxford University Press, 1987.

Tavares, Luís Henrique D. *O levante dos Periquitos*. Publicações do Centro de Estudos Baianos, UFBa, 144. Salvador, CEB, 1990.

Teixeira, Fausto. *Estudos de folclore*. Belo Horizonte, Movimento Editorial Panorama, 1949.

Thibaut-Payen, Jacqueline. *Les morts, l'Église et l'État. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du Parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Éditions Fernand Lanore, 1977.

Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*. Harmondsworth, Penguin Books, 1978.

Thomas, Louis-Vincent. *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Brussel, Éditions Complexe, 1980.

______ *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot, 1982.

Tourinho, Eduardo. *Autos e correções de ouvidores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Oficina Gráfica Jornal do Brasil, 1931.

Turner, Victor. *The ritual process. Structure and anti-structure*. London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

______ "Symbols in African rituals". In Morris Freilich, org., *The pleasures of anthropology*, New York, Mentor, 1983, 360-75.

______ *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, Cornell University Press, 1975.

Urbain, Jean-Didier. *L'archipel des morts*. Paris, Plon, 1989.

Valladares, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros. Um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1972. 2 v.

Vandenbrouke, J. P. "Is 'The causes of cancer' a miasma theory for the end of the twentieth century?". *International Journal of Epidemiology*, 17: 4 (dez. 1988), 708-9.

Varela, João. *Da Bahia do Senhor do Bomfim. Factos, vultos e typos populares de tempos idos*. Salvador, n. ed., 1936.

Vasconcelos, Ivolino de. "O conselheiro dr. José Correa Picanço, fundador do ensino médico no Brasil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, v. 227 (abr.-jun. 1955), 237-61.

Verger, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*. Paris, Mouton, 1968.

______ "Procissões e Carnaval no Brasil". *Ensaios/Pesquisas*, nº 5. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBa, outubro de 1984.

______ *Notícias da Bahia — 1850*. Salvador, Corrupio, 1981.

Vianna, Hildegardes. *A Bahia já foi assim*. Salvador, Itapuã, 1973.

——— *As aparadeiras e sendeironas. Seu folclore*. Salvador, Centro de Estudos Baianos, UFBa, 1988.

Vogt, Carlos & Fry, Peter. "Cuipar e cuendar pra cojenga carunga: a morte e a morte no Cafundó". In Martins, org., *A morte e os mortos*, 173-87.

Vovelle, Michel. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Gallimard, 1974.

——— "Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes". *Annales: ESC*, 31: 1 (jan.-fev. 1976).

——— *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1978.

——— *Ideologias e mentalidades*. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo, Brasiliense, 1987.

Wade, Richard. *Slavery in the cities. The South, 1820-1860*. Oxford, Oxford University Press, 1964.

Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene Szmrecsányi e Tamás Szmrecsányi. São Paulo, Pioneira, 1967.

Wildeberger, Arnold. *Os presidentes da Província da Bahia, efectivos e interinos, 1820-1889*. Salvador, Typographia Beneditina, 1949.

Ziegler, Jean. *Os vivos e a morte. Uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Trad. Aurea Assenberg. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

ILUSTRAÇÕES, MAPAS, TABELAS

ILUSTRAÇÕES

Todas as reproduções e fotos são de Holanda Cavalcanti (H. C.), exceto quando indicado.

MAPAS

TABELAS

Em 1836, uma multidão destruiu o cemitério do Campo Santo em Salvador. Inaugurado três dias antes, ele fora construído por uma empresa que obtivera do governo o monopólio dos enterros na cidade. Até aquela data, as pessoas eram enterradas nas igrejas, costume considerado essencial para a salvação das almas. A revolta contra o cemitério foi feita por centenas de manifestantes em defesa de uma vida melhor no outro mundo. Para entender tão extraordinário episódio — que ficou conhecido como revolta da Cemiterada — o historiador João José Reis realizou uma primorosa pesquisa, que revela, com riqueza de detalhes e acurada sensibilidade intelectual, as atitudes de nossos antepassados em relação à morte e aos mortos.

ISBN 85-7164-191-9

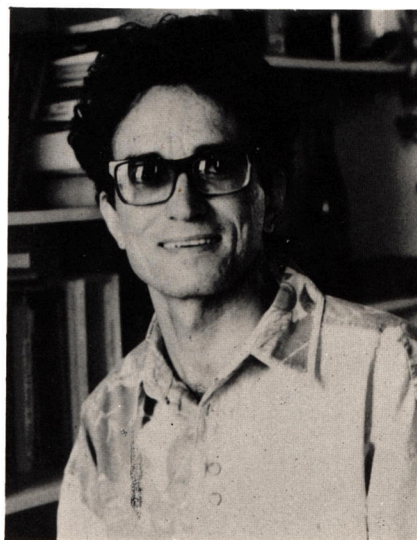
Em Salvador, a 25 de outubro de 1836, uma revolta pluriclassista e multirracial destruiu um cemitério, recém-construído para abrigar os defuntos que, até então, eram enterrados dentro da cidade, em igrejas. Na luta, confrades de diversas agremiações religiosas brandiam estandartes e ostentavam os hábitos coloridos, representantes de uma cultura funerária afeita ao espetáculo, aos costumes tradicionais, e refratária à medicalização da morte.

O que justifica o estudo dessa insólita ocorrência? Por que um levante contra um cemitério?

O episódio constituiu um momento traumático no processo de transformação das sensibilidades e das atitudes com relação à morte na Bahia do século XIX. À luz das velas e do foguetório, os enterros, sempre noturnos, eram embalados por música e pelo dobrar exagerado dos sinos, acompanhando-os, na época da Cemiterada, cortejos de padres, confrades, pobres às centenas. A festa, entretanto, não neutralizava conflitos: no maior ou menor barulho do féretro, na variedade das mortalhas, na gala dos caixões, expressava-se a hierarquia social. Vinte anos depois do levante, a epidemia de cólera, trazendo em seu rastro a experiência cotidiana dos corpos putrefatos, provocava alterações que as leis e as autoridades, impondo o cemitério, não tinham sido capazes de desencadear. A morte deixava de ser uma festa para se tornar ameaça terrível.

Deslocando-se das tradições populares ao saber médico e aos debates políticos, o autor mostra que a análise dos símbolos e dos sentimentos é imprescindível à da sedição: a Cemiterada é o emblema de mudanças profundas em curso no mundo dos mortos e dos vivos, numa cidade a cavaleiro de revoltas recorrentes: a dos Malês, 1835; a Sabinada, 1837.

A morte é uma festa consagra João José Reis como um dos mais importantes historiadores de sua geração, mestre na pesquisa arquivística e na análise do complexo universo cultural afro-brasileiro. Por um lado, inaugura o estudo das atitudes diante da morte na nossa historiografia. Por outro, continua uma tradição notável de estudos baianos, completando trabalhos como os de Stuart Schwartz e Kátia Mattoso.

Laura de Mello e Souza

João José Reis nasceu em Salvador, Bahia, em 1952. É doutor em História pela Universidade de Minnesota (EUA) e professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia. Publicou *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês* (Brasiliense, 1986), organizou o volume de ensaios *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil* (Brasiliense, 1988) e é co-autor de *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista* (1989) este último também pela Companhia das Letras.